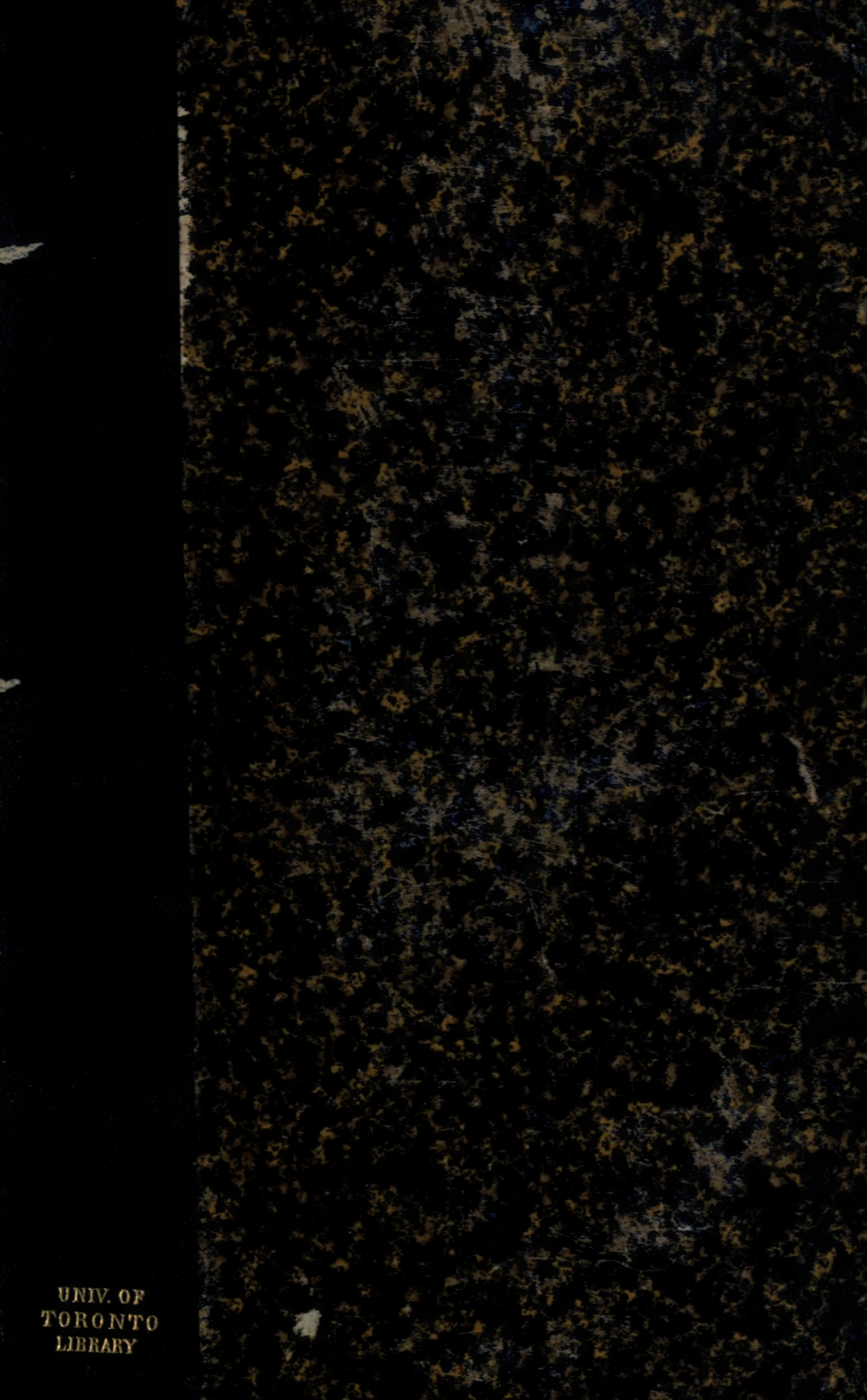
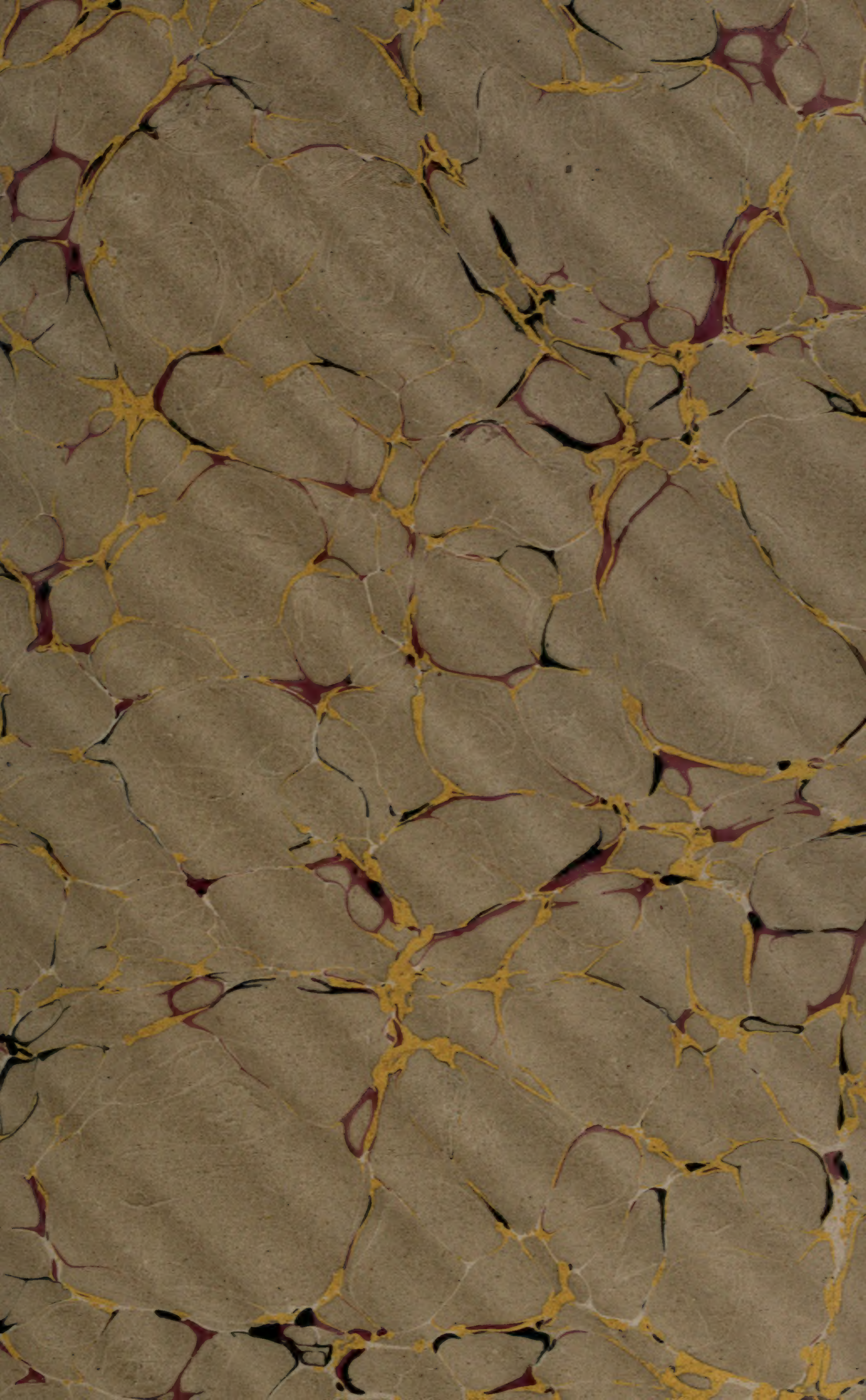






REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS. — IMP. P. BRODARD ET GALLOIS.

REVUE
PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

QUATORZIÈME ANNÉE

XXVIII

(JUILLET A DÉCEMBRE 1889)

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C[ie]

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

1889

DE LA

POSSIBILITÉ D'UNE MÉTHODE

DANS LES PROBLÈMES DU RÉEL

L'être est; l'action crée le phénomène qui en est le signe, mais ne l'exprime qu'en le fixant dans une forme inerte; telle était la conclusion d'une première étude publiée, il y a quelques mois, dans cette *Revue* [1].

L'être ainsi affirmé n'est point, disions-nous, un fantôme d'être, un mirage que l'esprit créerait à son insu et dont il serait la dupe. Loin de se laisser réduire à une apparence, l'être se pose comme la raison invisible et nécessaire de toute apparence; c'est l'absolu à la racine du relatif.

Avec une ombre d'être, le phénomène périt. Il faut l'être vrai pour fonder le phénomène vrai, l'action réelle pour donner à ce qui n'est que mode ou état l'ombre de réalité qu'il possède.

Ainsi tout ce qui passe, tout ce qui n'enferme pas la raison de son acte n'est qu'à demi et comme par grâce, à la faveur d'une volonté étrangère. Seul est vraiment, seul est pleinement ce qui agit de soi et se possède, ce dont l'existence recueillie et concentrée en soi n'a besoin d'aucun appui.

Veut-on que le phénomène ait précisément ces caractères? On affirme toujours l'action qui sous un nom ou sous un autre se pose quand même, mais on se prive de tout moyen d'expliquer ce qu'est le mode ou l'état.

Car si le phénomène est l'être vrai, où trouver dans la nature un terme autre que le phénomène pour représenter ce qui, dans l'être, n'est que manière d'être ou accident?

On objecte que c'est la pensée qui pose l'être. Sans doute, mais comment en conclure que l'être ainsi posé change de nature et devient, sous le nom de phénomène, autre que lui? L'être dont la

1. Voir le numéro de mars 1889.

pensée se réclame est quelque chose de solide; c'est l'être en soi, l'action autonome et maîtresse d'elle-même, non un vain simulacre qui ne fonderait ni la pensée ni quoi que ce soit.

Penser c'est déjà agir, et agir c'est être. Il ne faut donc pas dire que l'être dépend dans son existence de la pensée qui l'affirme, mais que la pensée ne l'affirme que parce qu'elle reconnaît qu'elle dépend de lui.

L'action, en définitive, est au fond de tout. Sans action, pas de phénomène, et sans phénomène, pas de pensée. Au moins la pensée, telle que nous l'observons en nous-mêmes, est-elle, dans cette hypothèse, impossible.

On demandera peut-être si l'action identique à l'être est l'action que la pensée manifeste, ou le fond d'invisible énergie qu'on place d'ordinaire sous le phénomène pour expliquer son existence et lui servir de support. Sur ce point nous n'avons point encore à répondre, car répondre serait prendre pour résolu le problème que nous abordons en ce moment même. Quelle qu'elle soit et d'où qu'elle vienne, l'action s'impose; voilà le point précis d'où nous entendons partir. Jaillit-elle du dedans, du dehors, ou de part et d'autre à la fois? Nous n'en pouvons rien dire quant à présent, car, pour se décider à ce sujet, il faudrait, au préalable, savoir si l'action est une dans le monde, ou, si, ramifiée et multiple, elle émane de centres divers. Or, cette question, la plus grave que nous ayons à traiter, puisque c'est d'elle que dépend le sort de la méthode, est encore intacte.

Il importe, en revanche, d'écarter, dès l'entrée, un malentendu possible. L'être dont nous parlons n'est ni une idée générale ni une forme purement logique. Sans doute, l'être abstrait n'est conçu que par des opérations qui impliquent l'activité, mais pris en lui-même il n'implique à aucun degré l'action. L'être métaphysique, le seul dont il soit question ici, est, non un concept, mais une réalité, et une réalité sans laquelle ni représentation ni concept ne seraient possibles, puisque l'activité qui les crée est précisément identique à l'être. Il est donc entendu que ce terme d'être si vague et si diversement interprété selon les philosophes et les doctrines, n'a pour nous qu'une signification unique : l'action en son centre et à sa source, l'action autonome, l'action en soi. Partout où nous pourrons supposer que l'action rayonne, nous aurons le droit de parler d'être, et nous nous promettons de ne viser dans nos conclusions que l'être ainsi entendu et défini.

Ces préliminaires posés, nous entrons dans le vif du problème qui domine la métaphysique tout entière. Si l'être est, la métaphysique

a un objet, et cet objet est, en un sens, accessible à la pensée, puisque la pensée affirme qu'il est et le pose *a priori* comme action. Voilà ce que nous croyons avoir établi; mais, s'il fallait s'en tenir là, l'étude du réel serait finie aussitôt que commencée, et l'objet de la métaphysique, bien que certain, serait pour nous comme s'il n'était pas. Le vrai problème est de savoir s'il est permis d'atteindre l'être dans son essence, et d'affirmer comme inhérents à cette essence quelques-uns de ses principaux attributs. Autrement dit, la chose en soi peut-elle être connue, et si elle peut l'être, en quel sens, dans quelle mesure et par quelle voie? Voilà maintenant la question.

C'est celle même de la méthode.

Il n'en est pas de plus ardue, et au point où nous en sommes, après tant de tentatives malheureuses et d'efforts stériles, on peut craindre qu'elle ne soit décidément insoluble. Jetons sur l'histoire un coup d'œil rapide. Quel monde ondoyant et divers que celui de la pensée philosophique! Sur la scène où elle se produit depuis des siècles, les systèmes succèdent aux systèmes, sans qu'aucun ait su fixer la croyance et s'imposer. Et cependant qu'on prenne une à une ces conceptions et qu'on les étudie en elles-mêmes : la plupart, œuvres du génie, présentent un ensemble de parties fortement liées, et la critique, à mesure qu'elle y pénètre, y découvre harmonie et méthode. Mais, dans cet ordre de spéculations tout idéales et soustraites au contrôle de l'expérience, on dirait que les méthodes varient avec les doctrines et qu'aucune, en définitive, ne soit ni plus sûre ni de plus de portée que toutes les autres. S'il en est ainsi, comment se défendre du découragement et échapper au scepticisme? N'est-ce pas une prétention naïve, presque ridicule, que celle du philosophe qui va cherchant dans ce dédale un fil conducteur, et peut-il croire, à moins qu'il ne soit animé d'une foi robuste, qu'il trouvera enfin les titres de la méthode idéale, de la méthode vraie, soit qu'il songe à l'exhumer du passé, soit qu'il ait résolu de la créer de toutes pièces et toute armée dans son intérêt propre et dans celui des métaphysiciens à venir?

On essaye de plaider les circonstances atténuantes. Des esprits pénétrants ont remarqué que les doctrines opposées se rapprochent. Nous le croyons, et il est hors de doute que les faits étudiés de plus près et mieux connus, les analyses plus complètes et plus sûres ont circonscrit entre adversaires et délimité de mieux en mieux le champ du débat; mais le débat continue, et les adversaires, plus près l'un de l'autre, n'ont fait que se fortifier dans leurs positions. On peut soutenir encore, et à bon droit, que la variété des systèmes est beaucoup moindre que ne l'imaginent des observateurs superfi-

ciels ou incomplètement initiés. Pour qui voit de haut et juge d'ensemble, les conceptions individuelles se laissent assez facilement ramener à quelques types de doctrines qui demeurent dans l'histoire et dont le temps conserve les traits généraux. Soit, mais il faut observer aussi que plus va s'effaçant l'accidentel dans l'apparente diversité des doctrines, plus les doctrines résistent, et rien n'empêche de supposer que les types essentiels dont on parle et qui les résument ne soient en définitive irréductibles.

Lorsqu'on abandonne le terrain des faits pour essayer de déterminer *a priori* les raisons de difficultés aussi graves, on ne tarde pas à s'apercevoir que le problème de la méthode ne peut plus se poser en métaphysique comme on le pose d'ordinaire dans la science. La science part de données nettement déterminées et toujours précises, phénomènes ou concepts. La méthode y trouve donc tout d'abord un point d'appui. C'est un trait d'union rationnel entre deux termes, l'un connu, l'autre inconnu, une sorte de pont mobile abaissé du point initial où il est fixé au point terminal qu'il va rejoindre. En métaphysique, le point de départ semble arbitraire, l'affirmation première est comme suspendue dans le vide. Si le but est unique, puisqu'en tout état de cause on se propose une explication d'ensemble, on n'a pu encore, en vue de l'atteindre, s'entendre sur le principe d'où il faut partir. Nombre, mouvement, force, esprit, matière, autant de conceptions qui peuvent fonder une philosophie, sans que la supériorité de l'une d'elles ait été nettement démontrée et définitivement établie. Or, dans ces divers points de vue, la méthode ne peut demeurer la même, elle diffère nécessairement. Nous voilà donc obligés de renoncer à l'idée d'une méthode commune, ou de chercher pour tous les systèmes un point de départ commun. Prend-on le premier parti? Il faut s'en remettre alors à la libre initiative de chacun et ne plus attendre le succès que du hasard. Veut-on, au contraire, appliquer la méthode même à la recherche d'un point de départ identique, et faire porter sur cette recherche son premier et décisif effort? Il semble alors que nous tournions dans un cercle, car si le choix du point de départ est, logiquement au moins, antérieur à la méthode, on ne peut demander à la méthode de donner ce qu'elle suppose. Le terrain alors se dérobera sous ses pas ; pour ses premières démarches le point d'appui nécessaire lui fera défaut.

Telle est l'alternative dans laquelle se débat la philosophie première, lorsque, après avoir du regard fixé son domaine, elle essaye d'en prendre possession. Elle ne peut se constituer que par la méthode, et le problème de la méthode paraît sans issue. Ainsi dans la

voie semée d'obstacles où elle s'engage, sa première tentative se heurte à une première antinomie. A quoi bon, en effet, se tromper soi-même et atténuer la plus grave des objections? Il est clair que nul esprit sensé ne se ralliera jamais à l'hypothèse d'une méthode dont se réclameraient, en métaphysique, les doctrines les plus diverses. Le propre d'une méthode est d'être précise, définie, arrêtée dans ses grandes lignes et en quelque sorte rigide. Or la méthode qu'on propose est l'indétermination même et devient par suite indéfinissable. Sous quelle forme la concevoir et comment l'imaginer? Est-elle indépendante de tout système? Mais le vrai n'est sans doute qu'une conception déterminée et systématique. Faut-il dire au contraire qu'elle se prête à tous? C'est qu'elle ne s'ajuste exactement à aucun. Idéalisme, empirisme, dynamisme la répudieront, et, pour se faire accepter, où sont ses titres? Quel est son point de départ et son fondement? Demeurer sur ce terrain est donc impossible, mais si l'on se tourne d'un autre côté, la situation n'est pas moins critique. Une méthode déterminée est une méthode spéciale, et une méthode spéciale est la méthode d'un système ou d'un groupe de systèmes, ce n'est plus celle qui doit s'imposer à toute pensée en face des problèmes du réel. Sans doute, dans la donnée où l'on se place quand on en fait choix, sa portée peut être décisive, mais sa base est, en réalité, trop étroite. On peut fonder ainsi une métaphysique particulière, celle de l'idéalisme ou du dynamisme, par exemple, non la métaphysique tout court.

Le dilemme paraît rigoureux et cependant la cause de la méthode n'est pas malgré tout désespérée; une chance de succès demeure possible. Cette chance que des miracles d'habileté ne suppléeraient pas, nous sera-t-elle ou non refusée? Elle dépend de deux conditions.

Expliquons-nous :

Pour échapper à l'alternative qu'on nous oppose, il faut, en premier lieu, qu'il se rencontre un fait d'une généralité absolue et d'une certitude incontestée, car il nous fournira la base à la fois la plus large et la plus solide; il faut, en outre, qu'il se trouve seul dans ces conditions, car il doit s'imposer comme point de départ à tous les esprits.

Il faut ensuite et surtout que ce fait soit la traduction sensible, la vivante expression d'une vérité enveloppée en lui et saisissable à l'analyse.

Si cette condition, la plus importante, vient à manquer, la métaphysique, comme telle, demeure, en dépit de tous les efforts, impossible, car aucun principe susceptible de la fonder n'a l'appui d'un

fait certain et indiscutable; il ne reste plus de place que pour l'hypothèse. Au point de départ assuré et solide succède la possibilité indéfinie des conceptions et des systèmes.

Au contraire, cette condition est-elle donnée? La méthode est à la fois, selon le point de vue où l'on se place, générale et spéciale; générale à sa base, posé le fait universellement admis d'où elle part; spéciale dans la donnée que ce fait enveloppe, puisque cette donnée est un principe déterminé et précis qui exclut, en se posant, toutes les hypothèses rivales.

Dans ce cas, mais dans ce cas seulement, l'objection préjudicielle qu'on fait à la possibilité d'une méthode en métaphysique peut être écartée. Une méthode générale, disait-on tout à l'heure, est celle qui réconcilierait, en les dominant, tous les systèmes, et une telle méthode est chimérique. La réponse est facile. Il suffit qu'elle se présente avec des titres qui lui permettent de réconcilier tous les esprits, et pour cela que faut-il? Qu'elle fournisse à tous une base solide, un point de départ hors de toute atteinte et incontesté.

On objectait d'autre part qu'une méthode a nécessairement sa physionomie propre et qu'il faut par suite qu'elle soit spéciale. Spéciale aussi sera la nôtre, si elle est ajustée au principe dont le fait primitif est la traduction; mais tandis que la méthode d'un système ne vaut d'ordinaire que pour ce système et dans l'hypothèse particulière qu'on a faite, celle qu'on propose a sa dernière raison dans une donnée fondamentale de l'expérience. Comme toute méthode, sans doute, elle s'applique à une conception déterminée, mais cette conception, au lieu d'être en l'air, est assise et solidement assise sur les faits.

Un tel résultat, il est vrai, n'est possible que sous les conditions que nous avons indiquées, et peut-être que le concours de ces conditions n'est qu'un espoir sans fondement et un rêve.

Nous ne le pensons pas et nous croyons que la raison qui l'affirme *a priori* a raison.

Leibniz, en quelques lignes profondes, a rendu de la raison un témoignage digne d'elle :

« Je crois, écrit-il, que ce qu'on dit blâmer pour cette faculté est plutôt à son avantage... Lorsqu'il semble qu'elle détruise en même temps deux thèses opposées, c'est alors qu'elle nous promet quelque chose de profond, pourvu que nous la suivions aussi loin qu'elle peut aller [1]. »

Les faits ont plus d'une fois confirmé cette pensée, et il eût été dé-

1. Foucher de Careil, *Nouvelles lettres*, p. 415.

sirable qu'au lieu de s'arrêter devant les obstacles et de reculer vers le scepticisme, la philosophie, après Leibniz, eût poussé aussi avant que possible dans la voie ainsi ouverte devant elle. Les solutions difficiles ne se dégagent jamais que du choc des idées contraires; c'est la loi : il faut, quand il s'agit de questions aussi enveloppées et complexes, passer par la thèse et par l'antithèse pour arriver à la synthèse qui est le vrai.

En ce qui concerne le problème spécial qui nous occupe, les obstacles que la raison a fait surgir sous nos pas, ne sont apparemment qu'une sorte de pressante invitation à le poser comme il doit l'être, et à pénétrer plus profondément dans son étude. Sans doute, elle ne nous eût pas contraints de déterminer les éléments nécessaires à sa solution si ces éléments devaient nous manquer. Ils ne nous manquent pas en effet. Telle est du moins la thèse que nous nous proposons de soutenir et dont nous esquisserons tout de suite les traits principaux.

(a) En premier lieu, nous avons besoin d'un fait certain, positif, tangible en quelque sorte et hors des atteintes du doute.

Ce fait nous est donné : c'est l'existence du phénomène.

Nulle philosophie n'a jamais contesté le phénomène, nul être raisonnable ne l'a jamais mis en question. On peut douter ou croire douter de l'être que le phénomène recouvre, parce que l'être est inféré et affirmé plutôt que perçu. Le phénomène est l'évidence même, parce que seul il est donné en intuition.

Est-il, d'autre part, une base plus large que le phénomène, pour y asseoir la méthode?

Dire qu'il n'est pas de fait plus général ne serait certes pas assez dire, puisqu'il représente, à lui seul, l'ensemble des faits.

Le phénomène est donc bien le point de départ que nous cherchions, et il suffit d'un moment de réflexion pour s'apercevoir que nul autre ne satisfait aux exigences du problème.

Or l'existence du phénomène implique, selon nous, une vérité d'une importance capitale : celle de la pluralité de l'être.

C'est sur ce point que portera tout l'effort de notre argumentation. Si une telle preuve est possible, le principe de la pluralité de l'être n'est plus une hypothèse quelconque, mais une hypothèse privilégiée entre toutes et hors de pair.

On peut dès lors affirmer qu'elle sera féconde, et en faire le point de départ d'une métaphysique, spéciale sans doute, mais fondée à son origine et solide.

(b) Poursuivons : ce principe ne peut donner ce qu'il enferme que si on lui applique maintenant une méthode appropriée et spéciale.

Or la multiplicité de l'être appelle et fonde la loi de connaissance relative qui, sans elle, ne s'explique pas.

C'est donc de la loi de connaissance relative que la méthode en question doit être tirée.

Fondée, on le verra, sur une sorte de soustraction idéale, cette méthode a pour instrument une fonction de l'esprit encore mal étudiée, confondue parfois avec l'entendement, mais supérieure à lui et en tout opposée à lui dans ses voies : la raison pure.

Tel que nous le concevons, le problème de la méthode comporte donc deux stades ou moments :

Dans le premier, nous passons de l'existence du phénomène étudié comme tel et soumis à l'analyse au principe de l'être multiple.

Dans le second, nous nous proposons de montrer par quelle voie il est permis d'extraire de ce principe quelques-unes des conséquences qu'il enveloppe.

I

Le premier moment de la méthode et la pluralité de l'être.

L'être est par nature indivisible, et l'action qui se possède, l'action spontanée et autonome est une ou n'est pas. Qu'on cherche à y démêler des parties distinctes, et l'on verra se dessiner devant la pensée autant de centres d'action distincts qu'on avait voulu y voir de parties. Le fait a été maintes fois observé. Qui veut fractionner l'être le multiplie. L'être peut se répéter lui-même ; il ne se laisse pas entamer par la division.

Mais, s'il est un par essence, est-il unique dans le monde? Faut-il croire qu'un même centre d'activité et de vie explique, à lui seul, la variété infinie des phénomènes? Sur ce point, il n'est que deux solutions possibles. Il faut répondre par oui ou par non.

Or, bien qu'entre l'une et l'autre réponse le sens commun n'ait jamais hésité un seul instant, ni l'une ni l'autre ne s'impose avec évidence à la raison. On peut donc supposer *a priori* qu'elles sont toutes deux représentées dans l'histoire. Elles le sont en effet, et elles y tracent deux larges courants d'idées et de doctrines qui frappent d'abord les regards et semblent absorber à eux seuls presque tout le mouvement de la pensée philosophique.

Les faits, une fois de plus, viennent donc justifier ici l'anticipation rationnelle. Sur l'objet propre de la métaphysique on n'a pu faire et on n'a fait que deux hypothèses irréductibles. Le *monisme* tient

pour l'unité absolue, le *polydynamisme*, pour la pluralité nécessaire de l'être ou de l'action.

Peut-être une telle simplification paraîtra-t-elle d'abord hardie jusqu'au paradoxe. Nous sommes néanmoins persuadé qu'elle n'aura contre elle que les esprits à qui manque le sens des analogies profondes, et qui, peu soucieux des grandes lignes, n'ont d'yeux et d'attention que pour le détail.

Selon les temps, les milieux et les conceptions individuelles, *monisme* et *polydynamisme* prennent des aspects et des noms divers. Le philosophe ne s'y trompe pas et les reconnaît sans peine sous les dehors qui les dissimulent et en imposent parfois aux critiques superficiels.

Mais, s'il est vrai que ces deux doctrines résument et absorbent toutes les autres, que faire, objectera-t-on, de systèmes aussi connus que l'empirisme, le rationalisme, le phénoménisme, le scepticisme, le matérialisme, qui ont eu et qui ont toujours leurs adeptes? Est-il permis de les supprimer d'un trait de plume?

Notre réponse sera bien simple :

Ce n'est que par la plus grave et la moins excusable des confusions que ces systèmes seraient érigés en rivaux des deux grandes conceptions qui se partagent la métaphysique, et qu'on les placerait avec elles sur le même plan. Et d'abord, est-il besoin de le faire remarquer, le rationalisme et l'empirisme sont orientés vers un ordre de questions tout à fait différent du nôtre, puisqu'ils se rattachent au problème tout psychologique de la connaissance. Quant au phénoménisme et au scepticisme, ils sont exclus d'avance et comme préventivement de la métaphysique; dès qu'elle est parvenue à se poser, ils s'éliminent d'eux-mêmes et disparaissent. Leur place est au seuil des spéculations sur le réel, et ils n'ont droit de s'y montrer qu'au moment où l'existence de l'être fait encore doute. L'être admis, où serait leur raison d'être? C'est à d'autres doctrines de se produire et de nous éclairer, si elles le peuvent, sur sa nature et ses attributs.

Ainsi, dans ce progrès régulier, le champ des possibilités se restreint sans cesse, et, comme il est naturel, le nombre des systèmes diminue à chaque pas.

Un système toutefois paraît d'abord réfractaire à la simplification qu'on propose. Le matérialisme, il faut bien le reconnaître, est une doctrine métaphysique, puisque l'être y est défini par les qualités sensibles, et cependant comment nier son influence sur les esprits, sa popularité et sa longue fortune dans l'histoire? On le voit, à certaines époques, régner presque sans conteste, et s'il ne paraît pas

que le génie ait opté en sa faveur, il est certain que les sciences, et spécialement celles de la nature, lui ont plus d'une fois prêté leur appui. Le matérialisme est, pourrait-on dire, la métaphysique du savant qui s'est enfermé dans l'observation, comme il est la religion naturelle de l'homme à demi éclairé qui ne veut ou ne peut rien voir au delà des sens.

Pourtant lorsqu'on y regarde de plus près, on ne tarde pas à s'apercevoir que le matérialisme n'est pas une de ces conceptions solidement fondées qui défient les siècles. Un fait de la plus haute importance et qu'on n'a pas, selon nous, suffisamment mis en lumière, c'est le mouvement de recul et le déclin continu de cette doctrine qu'un malentendu a créée dans la science et laissera peut-être longtemps encore subsister dans la croyance vulgaire, mais que l'essor de la pensée moderne tend de plus en plus à écarter. Spectacle bien digne de l'intérêt et des réflexions du philosophe! Tandis que les deux courants d'idées que représente le dynamisme ont acquis, avec le progrès de la spéculation métaphysique, une puissance qui s'est accrue au point de devenir à peu près irrésistible, le matérialisme, tel que l'adoptent encore les esprits superficiels, ou tel que le professaient, il y a un siècle, des hommes de la valeur d'un Helvétius ou d'un La Mettrie, n'aurait plus la moindre chance de gagner sa cause au tribunal d'une raison aujourd'hui plus clairvoyante et mieux informée.

Et rien ne s'explique plus aisément que cette décadence. Le matérialisme a toujours fait de la matière la réalité suprême, l'être souverain et unique au monde. Or, plus l'esprit humain s'est appliqué à l'étude de la matière, plus il lui a paru évident que, loin de mériter le nom d'être, elle n'était, comme telle, que phénomène. Aujourd'hui, en effet, le savant le sait et pourrait l'attester comme le philosophe; ce qu'on appelle matière, c'est le multiple, en tant que multiple, devenu sensible; or le multiple n'est rien que par des éléments qui, sous peine de mentir à leur nature, ne peuvent plus être ni sensibles ni multiples, ou, au défaut de ces éléments, que par l'esprit.

On s'explique maintenant comment dans l'histoire des systèmes le dualisme a pu se produire. Les penseurs, même spiritualistes, qui n'ont pas osé refuser la réalité à la matière ont dû lui faire une place à côté de l'esprit et l'élever en quelque sorte à son niveau. De là des embarras et des contradictions de toute sorte qui eussent dû, semble-t-il, leur ouvrir les yeux sur le vice de leur hypothèse, et les amener à comprendre que l'être ne peut être ainsi opposé à lui-même dans deux catégories qui se nient l'une l'autre et se détruisent.

Toute forme du dualisme est au fond une conception rudimentaire, une doctrine incomplète et comme arrêtée au premier moment de son progrès. La dualité primitive de l'être et du phénomène s'y trouve maintenue, sans qu'un des deux termes soit subordonné à l'autre, sans même qu'on y aperçoive entre ces termes d'autre différence que celle qui sépare l'une de l'autre deux réalités égales.

C'est ainsi que dans les formes les plus anciennes qu'ait revêtues cette doctrine, on voit marcher de pair et s'affirmer comme rivaux dans l'existence, bien et mal, liberté et nécessité, lumière et ténèbres.

Au contraire, l'histoire de la philosophie moderne est l'histoire du progrès qui peu à peu dégage l'être du fait sensible et rejette la matière dans le phénomène. Déjà, en la définissant par l'étendue, Descartes semble bien près de n'y voir qu'une apparence. Leibniz rompt le charme et montre, sous l'étendue même, l'unité indivisible et inétendue, sous le repos le mouvement, et sous l'inertie la force. L'idéalisme enfin va jusqu'à supprimer tout ce qui est prétexte extérieur à son existence et n'y veut plus reconnaître que l'œuvre exclusive de l'esprit.

Bien rares aujourd'hui sont les philosophes, s'il en existe, qui croiraient pouvoir soutenir qu'en elle-même et dans son fond la matière est quelque chose d'analogue à l'apparence que l'esprit lui prête et que crée, à son insu, la perception. Résolue par les physiciens eux-mêmes en atomes et en centres d'énergie, elle s'est comme évanouie en fumée. Sur elle les sens n'ont plus de prise, parce qu'il ne lui reste plus de corps.

Faute d'un objet propre, le matérialisme à son tour devait disparaître. Sans appui dans les faits, sans racine dans la science, il est mort, et le génie même, s'il pouvait être tenté encore de l'embrasser, ne le ressusciterait pas.

Le phénoménisme, à la vérité, a paru lui rendre une heure de vie en le continuant sous un autre nom; mais ce nom même devait être sa condamnation définitive. Reconnaître d'abord que la matière n'est que phénomène et ramener ainsi le matérialisme à la vérité de son objet, c'était, par définition même et dès l'entrée, lui interdire les régions de l'être et l'exclure sans retour de toute métaphysique à venir.

Les vrais héritiers de cette doctrine, si longtemps populaire, mais irrationnelle, sont précisément les deux systèmes qui paraissent occuper aujourd'hui toute la scène et dont l'existence, on l'a vu, répond seule à d'invincibles exigences de la raison. C'est le polydynamisme, d'une part, le monisme, de l'autre, qui se sont partagé

ses dépouilles, et l'être prétendu de la matière, cet être que les sens avaient si longtemps cherché où il n'était pas, est revenu enfin ou à des principes immatériels ou à l'esprit.

Le terrain ainsi déblayé, nous nous trouvons de nouveau en face du problème qui domine toute cette étude. Faut-il faire un pas de plus? Est-il permis de tenter une suprême réduction et de substituer au *condominium* des deux philosophies rivales, une philosophie unique et incontestée, au moins dans son principe?

Quelle que soit la difficulté de l'entreprise, remarquons que les conceptions aujourd'hui opposées ne sauraient avoir des titres égaux. L'une, par définition, exclut l'autre; ne faut-il pas croire que l'une doit éliminer l'autre? Elles ne sauraient être vraies en même temps; supposera-t-on qu'elles puissent paraître toujours et à tous les points de vue également vraisemblables?

Il est clair qu'en elle-même et dans la réalité des choses, l'une des deux est plus forte et mieux armée pour la lutte; reste à savoir comment la reconnaître et à quel signe.

Certes, nous ne pouvons songer à entrer dans l'économie des deux doctrines et à tenter, après tant d'autres, des analyses d'une complexité décourageante. La solution, ainsi cherchée, est sans doute l'œuvre des siècles. Il faut attendre qu'à travers des générations nombreuses, la science et la critique aient multiplié leurs efforts pour que les hypothèses dont il s'agit aient été étudiées en détail et explorées sous toutes leurs faces. Si, dès maintenant, le problème est accessible, il n'est, à notre avis, qu'une chance d'aboutir : renoncer au détail des doctrines, circonscrire avec précision l'étude que l'on en veut faire, ne les comparer enfin que dans leurs principes et à leur base.

Les systèmes les plus populaires, ceux qui ont le plus longtemps régné dans l'histoire, se sont surtout recommandés de l'intime union et de l'accord de leurs parties, mais ce signe ne pouvait être et n'est pas, comme on serait d'abord porté à le croire, un critère absolu de leur valeur; autrement, la balance entre eux eût dû rester éternellement indécise. Si tous, une fois posés, se suffisent, le droit absolu de se poser ne peut appartenir qu'à un seul.

C'est donc à leur point de départ, c'est à leur racine, qu'il faut étudier le polydynamisme et le monisme.

Or, on ne peut faire le premier pas dans une étude ainsi définie et comprise, sans s'apercevoir que monisme et polydynamisme partent de principes, non seulement distincts, mais opposés, et que ces principes sont ceux-là même qu'une précédente analyse a mis en lumière : être et phénomène.

Certes, il n'est pas de base plus solide que ces deux notions, puisqu'elles représentent ce qu'il y a de fondamental dans la pensée, et peut-être faut-il expliquer par là la vitalité des deux doctrines qui en dépendent. Le point est de savoir si l'usage qu'en fait chacune d'elles est également correct, et si ces notions peuvent au même titre asseoir une philosophie durable.

Entrons dans le vif du problème :

Une vérité sur laquelle peuvent s'entendre et s'entendent en effet les partisans de l'unité et ceux de la pluralité de l'être est celle-ci : des deux termes présents dès l'origine à la pensée — être et phénomène — le premier est au second ce qu'est le principe à sa conséquence; autrement dit : c'est l'être qu'il faut prendre pour la raison vraie et solide du phénomène, non le phénomène pour celle de l'être. Quiconque pose en principe la dualité dont nous parlons, doit, pour des raisons déjà exposées, se rallier à cette formule, et l'on peut dire qu'en fait il n'apparaît pas sur ce point de désaccord.

Mais de cette commune affirmation partent aussitôt des méthodes absolument divergentes. Si l'être est vraiment l'auteur et le créateur du phénomène, on peut d'abord soutenir — et il semble que ce soit là l'hypothèse la plus naturelle — que le vrai point de départ en métaphysique c'est l'être. L'être, en effet, dans cette donnée, doit porter en lui le phénomène comme la cause l'effet. Il ne s'agit donc que de le soumettre à l'analyse pour y apercevoir sous des traits de plus en plus nets ce qu'il enveloppe confusément, et pour en dériver peu à peu, avec le temps et l'espace, les événements et les formes dont l'ensemble est la nature. L'être c'est la nature en germe; la nature c'est l'être épanoui. Rien de plus plausible que de croire qu'on peut assister à cet épanouissement, et suivre une à une les phases du progrès intérieur d'où il résulte.

Tel est le point de vue familier au monisme. Il semble qu'il soit plus frappé que le polydynamisme lui-même de la priorité et de la fécondité de l'être, mais il se heurte, nous allons le voir, à d'invincibles objections :

En premier lieu, n'est-ce pas se payer d'une métaphore que de mettre la fécondité dans un principe? Il n'est nullement établi que le principe enferme la conséquence comme on croyait autrefois que le germe enferme la plante. La science nous a appris que le vivant se développe par épigenèse; de même il est fort probable que ce n'est que par synthèse que nous déduisons. Posez à la fois deux hypothèses, ou comme disent les logiciens deux prémisses, et vous pourrez, dans certains cas, en tirer une conséquence. Voilà le fait positif et

indéniable. Reste à l'interpréter. Or, en dépit de la doctrine communément reçue, rien ne prouve qu'il existe une vertu génératrice de la conséquence et que cette vertu réside dans l'une des deux hypothèses; elle est plutôt, croyons-nous, dans l'une et dans l'autre, encore serait-il plus juste de dire qu'elle n'est nulle part, sauf dans l'esprit, qui, du choc de deux vérités indépendantes, fait jaillir une vérité nouvelle dépendante à la fois de l'une et de l'autre.

On risque donc, en partant de l'être et de l'être seul, de n'y rien trouver que l'être lui-même, ou d'y laisser pénétrer sans raison des formes et des qualités sensibles qu'il n'enferme pas.

Sans doute, l'être est la raison du phénomène, mais il n'en est peut-être pas la raison suffisante, la raison unique. C'est d'une synthèse de vérités que découle, en logique, la conséquence; dans la matière, c'est peut-être une synthèse d'êtres qui crée l'apparence et engendre le phénomène. Nous l'avons déjà fait observer, l'existence du phénomène implique et présuppose l'existence de l'être, mais rien n'est moins certain que la vérité de la réciproque, et l'on peut supposer que l'être existe sans que pour cela le phénomène soit tenu d'apparaître. Que dis-je ? Il semble au premier regard impossible que l'être, en tant qu'être, crée la multiplicité phénoménale, car l'être par définition est unité et unité absolue. Il faut donc, entre lui et le phénomène, un intermédiaire qui relie l'une à l'autre, et explique l'existence simultanée de l'un et de l'autre; en d'autres termes, le phénomène, qui dépend de l'être, doit dépendre, non de l'être lui-même, de l'être considéré dans son essence propre et dans la vérité de sa nature, mais de quelque accident qui, sans le modifier, s'y rencontre, par exemple d'une circonstance aussi fortuite et extérieure que celle de sa répétition ou de sa multiplicité dans l'univers.

La méthode qui se place d'emblée au sein de l'être tombe sous le coup d'une objection plus grave encore et radicale. L'être, on l'a vu, s'impose d'abord à l'esprit et revendique pour lui la première affirmation de la pensée. Dans le sensible tout l'implique sans que lui-même implique rien, et l'on peut dire qu'il se justifie en se posant. Mais savoir qu'il est ce n'est pas voir ce qu'il est, et le fait incontestable de son existence ne nous apprend rien sur sa nature. Comment donc songer à partir d'un principe aussi inconnu en lui-même qu'il est certain ? S'il est indéterminé pour la pensée, quel point d'appui peut-il lui fournir et quelle apparence y a-t-il qu'on en puisse jamais tirer le déterminé et le défini ?

Pour l'esprit, au contraire, le phénomène est la détermination même, et rien de plus naturel. En rapports familiers avec lui, nous

pouvons sans le moindre effort lui donner notre attention; disons mieux : pour le connaître il n'est nullement besoin de le chercher; spontanément il s'offre à nous et pénètre en nous par tous nos sens qu'il n'entretient que de lui. Aussi le premier venu peut-il aisément le décrire. Il possède forme et couleur; ses parties déployées dans l'espace y vont visibles comme une peinture sur une toile; ses contours suffisamment arrêtés le distinguent de tout le reste, et lui font, en deçà de ses limites, une sorte d'individualité dans son domaine. La géométrie, avec ses figures si précises, ses lignes exactement tracées et si nettes, est déjà en puissance dans le sensible d'où elle doit sortir et qui lui fournira ses notions fondamentales de continuité et de limite; mais ce que faute d'un pouvoir d'abstraction suffisant, l'entendement ne conçoit pas toujours sans quelque peine dans le monde mathématique, l'observation le saisit d'abord et du premier regard dans les faits. C'est que le phénomène est donné en intuition. Sans doute nous ne voyons ni ne pouvons voir ce qu'il est dans ses raisons objectives et hors de nous; mais, comme phénomène et en tant qu'apparence, c'est la clarté même, et le concept qui en dérive ne se laisse embrasser et définir qu'à la condition de lui emprunter un peu de cette lumière sensible où nous vivons, et qu'il faut, bon gré mal gré, sous peine d'affirmer sans intuition et à l'aveugle, réfléchir sur les objets même les plus abstraits de la science.

On ne saurait assez insister sur ce fait d'une importance capitale, mais dont les conséquences n'apparaîtront que plus tard : au phénomène et à l'être irréductibles comme objets de pensée, répondent l'intuition et la croyance, irréductibles comme fonctions de l'esprit.

Entre ces termes le parallélisme est visible. Être et phénomène sont donnés primitivement; primitivement aussi les pouvoirs originaux qui s'y appliquent.

La croyance diffère de l'intuition comme l'être du phénomène. L'intuition voit et constate; elle voit même plutôt qu'elle ne sait, si le savoir véritable est autre chose que l'expérience des sens; la croyance sait, mais elle ne voit pas, elle affirme, mais elle affirme les yeux fermés.

D'où lui vient donc sa certitude? Précisément de l'intuition où elle se fonde. Ce dont la vue m'est interdite, je l'affirme au nom et sous la garantie de ce que je vois.

Exemple : le phénomène existe; je ne puis douter de son existence puisqu'il m'est donné et que je le vois; j'en conclus que l'être est. Pourquoi? Parce que l'être est pour la pensée la condition même du phénomène, et que, par suite, il me faut ou affirmer son existence ou renoncer à penser.

Voilà la croyance saisie et observée sur le fait, la croyance surprise dans son acte fondamental.

Sa raison d'être est une intuition préalable, sa garantie une nécessité intérieure que la pensée ne violerait pas sans se détruire.

Dans l'ordre de l'existence, on l'a vu, l'être est premier et le phénomène qui en dérive lui doit la réalité qu'il possède ; maintenant tout diffère et la loi est renversée : dans l'ordre de la connaissance, c'est du phénomène qu'il faut partir ; c'est lui qui projette sur l'être ce qu'il a de certitude et de lumière.

En fait, l'être n'a d'autre raison d'être que sa nature, et l'esprit, à la réflexion, est bien obligé de le reconnaître, mais, au moment où il le découvre, il n'est à ses yeux que parce que le phénomène l'enveloppe, il n'est que parce qu'il est impliqué dans l'intuition.

L'intuition, voilà le point de départ et le fondement nécessaire de toute croyance, car la croyance se ressemble toujours à elle même, elle est dans tous ses actes ultérieurs ce que nous venons de la voir à l'origine.

En veut-on la preuve? Il suffit de pousser plus loin l'analyse. Cet être impliqué en tout, supposé par tout, quel est-il et que puis-je affirmer sur sa nature? Ici encore l'intuition me fait défaut. A la croyance d'y suppléer. Elle y supplée, en effet, comme elle le faisait tout à l'heure et à l'aide des mêmes moyens, car son procédé dialectique ne varie pas. Pour que le phénomène soit, l'être doit être, telle était sa première affirmation ; voici maintenant l'affirmation qui la complète : l'être doit être tel qu'il puisse expliquer le phénomène, non plus seulement dans le fait de son existence, mais dans les particularités de sa nature ; le phénomène possède certaines déterminations ; l'être, en conséquence, doit posséder, à l'exclusion de tous les autres, les attributs que ces déterminations impliquent.

Ainsi, aux deux moments essentiels de son progrès, la croyance relève du phénomène et trouve en lui son point d'appui nécessaire. C'est le phénomène qu'il faut poser au point de départ, soit que nous cherchions dans le fait de son existence la raison d'une existence plus haute, soit que nous demandions à une étude approfondie de sa nature ce qu'elle peut nous apprendre sur le réel.

D'ailleurs quelque idée qu'on se fasse des fonctions de la pensée, la méthode la plus rationnelle et la plus sûre est évidemment celle qui va du donné à ce qu'il implique, du connu à l'inconnu.

Partir de l'être, en métaphysique, c'est s'exposer à ne jamais rencontrer le phénomène. De l'un à l'autre la route est difficile et semée d'obstacles. Qui peut être assuré de passer et sans discontinuité logique sur les étapes qui séparent le but du point de départ?

Et puis. lorsqu'on part de l'être, il faut ou supposer qu'il est donné en intuition, ou reconnaître qu'on n'en peut rien savoir que par voie d'induction et par raisonnement.

Or, pour écarter la première hypothèse, ne suffit-il pas de l'ébauche d'analyse que nous avons déjà faite du phénomène? Le monisme idéaliste, loin d'y contredire, serait sur ce point d'accord avec nous. Il est une vérité que les philosophes de cette école ont mise en pleine lumière et, selon nous, définitivement acquise à la spéculation métaphysique, c'est que le réel ne se voit pas. Si l'être, au lieu d'être la raison nécessaire mais invisible de ce qui se voit, était donné lui-même en intuition, c'est qu'il aurait pénétré dans la conscience, et serait, au même titre que le fait sensible, devenu fonction de la pensée; alors ce ne serait plus l'être, mais le phénomène.

L'esprit humain, quelles que soient ses ambitions, est pour jamais enfermé dans ce dilemme : voir ce qui n'est pas réellement, ou croire, pour des raisons dérivées de l'intuition, ce qu'il est tenu de poser comme réel.

Aussi le demi-savant et l'ignorant qui n'entendent croire que ce qu'ils voient se condamnent-ils eux-mêmes à ne croire que des chimères, puisque le phénomène, en définitive, est seul perçu. La philosophie a compris tardivement, la religion a senti de bonne heure et comme d'instinct, que la croyance et l'intuition sont incompatibles, et que l'objet de la croyance vaut mieux que celui de l'intuition, nécessairement enfermée dans le relatif.

Reste la seconde hypothèse, la seule sérieusement discutable. L'être est, mais son essence échappe aux prises directes de la pensée et défie l'intuition. On ne peut plus alors proposer qu'une méthode d'investigations hasardeuses et de tâtonnements qui risquerait sur sa nature quelques-unes des suppositions les plus plausibles pour voir ensuite si elles cadrent avec les faits et peuvent se justifier par les résultats; mais une telle méthode, d'un maniement toujours difficile, ne saurait avoir d'emploi que dans les cas où le problème est simple et nettement circonscrit, parce qu'alors les hypothèses qui n'aboutissent pas peuvent être aisément et rapidement écartées. Dans le cas présent, au contraire, une hypothèse c'est toute une philosophie, et le travail d'une existence suffit à peine à la mettre au jour. Est-on bien sûr, d'ailleurs, que dans cette manière de concevoir le problème, chaque tentative nouvelle va marquer une étape franchie et représenter un progrès? On peut craindre plutôt que, faute d'un plan concerté, les hypothèses ne se répètent, ou que, si elles diffèrent, elles ne se multiplient sans résultat. A supposer même que

le point de départ qu'on a choisi soit le vrai, quel esprit, dans le long progrès de ses idées, pourra se garantir à lui-même, qu'il n'a, du point de départ au but, jamais dévié de la ligne droite? Qu'on ne l'oublie pas, il faut, si l'on veut aller de l'inconnu au connu, que le lien logique soit continu d'un terme à l'autre; or il peut arriver et il arrive presque nécessairement lorsqu'il s'agit du développement de toute une doctrine, que le tissu des déductions n'est pas à tout moment et sur tous les points aussi serré et aussi ferme, et l'on risque alors de n'arriver à la conclusion qu'on poursuit que par le hasard de considérations adventices qui font que, sans le savoir, on anticipe le but à atteindre. Nous ne prétendons pas que de tels essais soient nécessairement infructueux, mais nous croyons qu'ils laissent trop de place à l'arbitraire, soit que le champ des suppositions possibles ne puisse être au début assez strictement délimité, soit que l'hypothèse une fois choisie, il faille une sûreté de jugement exceptionnelle pour ne demander à cette hypothèse, dans le cours d'une œuvre de longue haleine, de l'œuvre de toute une vie peut-être, que ce qu'elle peut donner par ses seules forces.

Une telle méthode, quand il s'agit d'une doctrine métaphysique, n'est, à vrai dire, que l'absence de toute méthode. C'est la multiplicité des tentatives substituée à l'effort régulier et suivi, c'est l'infini, c'est l'indéterminé mis à la place de l'un.

La seule voie sûre est celle qui part du phénomène; le phénomène tombe sous nos prises; il n'est ni ne peut être contesté; ce qu'il enveloppe certainement est certain.

Il ne faut pas dire : l'être doit posséder tel attribut parce que, dans telle hypothèse, je retrouve ou crois le phénomène; un attribut quelconque, l'unité elle-même, peut toujours, de gré ou de force, conduire à cette conclusion marquée d'avance, et lorsqu'on est décidé à retrouver le phénomène, on le retrouverait au besoin de n'importe quel point de l'horizon métaphysique. Il faut dire : l'être est tel parce que le phénomène est un fait — mieux encore, le fait par excellence, le fait unique — et qu'en vertu de sa nature le phénomène exige que l'être soit tel.

Nous sommes ainsi amenés à étudier de plus près ce que je ne sais quoi que nous n'avons encore posé qu'à titre d'existence inerte et passive; c'est la seule chance que nous ayons d'obtenir une réponse précise à la question qui nous intéresse et de savoir si l'être est un ou multiple.

Une première remarque s'impose d'abord à l'esprit :

Familiers avec le phénomène, nous ne songeons guère à lui

demander ses titres, et, loin de nous étonner, ses apparitions successives nous semblent, par l'effet de l'habitude, toutes naturelles. Cependant rien n'est moins aisé que de rendre compte de sa présence et d'expliquer son origine. Qu'est-ce que ce semblant d'être qui s'éclipse en se montrant, lueur fugitive que l'esprit ne peut fixer? L'être est; comment supposer qu'il existe rien en dehors de lui? On ne peut que l'affirmer ou le nier, et, par suite, poser l'être ou le néant. Entre ces deux termes, pas de milieu imaginable, et cependant ce milieu existe, puisque le phénomène est donné. Ce qui fait le scandale de la raison, ce que tout d'abord elle juge impossible, est ce qui d'abord s'offre à nos yeux.

N'est-ce pas, en effet, comme un défi à la raison que l'existence du phénomène? Il est, puisqu'il se distingue du néant; et cependant il n'est pas, puisque, abandonné à lui-même, il se dissout et périt. Étrange intermédiaire entre rien et quelque chose! Il semble également impossible de le concevoir et de le nier, et l'on dirait qu'il réalise l'inintelligible en se posant.

A la réflexion, toutefois, on peut croire qu'il est moins éloigné de l'un des deux extrêmes que de l'autre. Le néant le rejette d'une façon absolue et radicale, mais l'être, sans se confondre avec lui, peut le réclamer à titre d'accident ou de mode. Le phénomène alors serait distinct de l'être et lié à l'être; distinct de l'être comme phénomène, lié à l'être comme un moment de sa vie, un reflet de son essence, un acte de son vouloir.

Il est plus facile, à la vérité, de risquer une telle supposition que de la faire prévaloir, ou seulement de la rendre plausible. Comment l'être se laisse-t-il atteindre et pénétrer par l'accident? Comment sa vie intime et profonde est-elle amenée à se fractionner en moments distincts et en modes multiples? Là se trouve précisément le nœud du problème. Dans l'hypothèse de l'unité de l'être, nous le croyons insoluble. Pour que le phénomène soit possible, il faut que l'être, en un sens, devienne multiple, et qu'à sa surface au moins la division apparaisse; or, nous allons le voir, l'être ne saurait se diviser ainsi que s'il existe dans le monde des êtres ou des centres d'action distincts de lui et unis à lui.

Et d'abord, qui dit phénomène dit apparition. Qu'on imagine un être un, rigoureusement un et seul au monde, sans rival ni compétiteur dans l'existence. Comment, recueilli et absorbé en soi, cet être pourra-t-il se manifester, et à qui? Si, faute d'un dehors qu'on a supprimé, il se révèle à lui-même, ce ne peut être que selon sa nature et sous la forme de son essentielle unité. L'unité, qu'on veuille bien le remarquer, n'a rien d'incompatible avec la per-

fection d'une nature éminente, riche, dès l'éternité, de tous les trésors de l'être. La richesse se concentre plutôt qu'elle ne se disperse et la diversité des attributs et des modes ne vient sans doute que de la diversité des points de vue. Mais les points de vue ne diffèrent que s'il existe plusieurs centres d'intuition, et cette pluralité, à son tour, accuse la pluralité de l'être. Nous voilà sortis de l'hypothèse. Si on la maintient, on s'aperçoit que le concret manque d'où pourrait pénétrer dans l'être une multiplicité même idéale. Une telle multiplicité ne peut être importée que du dehors, le dehors fait défaut, donc elle n'est pas.

Ces considérations sont confirmées par le témoignage de l'histoire. Il n'est pas de doctrine strictement moniste qui ait réussi à expliquer avec quelque vraisemblance l'existence du phénomène. L'un, en effet, exclut le multiple, même dans l'ordre tout abstrait des qualités et des modes. Chez les anciens, les Eléates partent, on le sait, de l'unité absolue de l'être, mais comme, d'autre part, le sensible s'impose à toute pensée, ils aboutissent fatalement et malgré eux à la dualité irréductible de l'être et du phénomène. Pouvait-il en être autrement? Sans lien avec l'être où il n'a pas de place et dont on ne saurait d'aucune façon le déduire, isolé dans la sphère de l'opinion où il vit d'une vie aussi indépendante que son rival dans celle de la science, il ne relève en définitive que de lui-même. Comment serait-il l'expression ou le symbole de ce qu'il nie? Ce n'est pas une nature étrangère, c'est la sienne propre qu'il manifeste lorsqu'il apparaît. Une telle conception est essentiellement dualiste, et, en effet, les principes qui s'y rencontrent se disputent, sinon à armes égales, au moins avec une égale autonomie, l'empire du monde. Le phénomène, dans la philosophie de Parménide, c'est le mensonge devenu visible et tangible, l'illusion douée en quelque sorte d'une existence à elle, et trouvant sa place dans la nécessité éternelle des choses en dehors et au-dessous de la vérité.

Dans les temps modernes, on a plus d'une fois reproché à Spinoza d'avoir perdu de vue ce ciel de l'un et de l'immuable où il se complaît, pour regarder du côté de la terre, et demander au monde des faits le moyen de déterminer la nature et de spécifier les attributs de la substance; mais il nous semble que sa doctrine, moins conséquente que celle d'Élée, donne lieu à une objection plus radicale que celle qu'on lui adresse d'ordinaire. Le philosophe ne pouvait introduire l'infini dans l'unité primitive que parce que déjà il avait aperçu le multiple, et s'il l'avait aperçu ce ne pouvait être que hors de l'un. Il devait donc à l'expérience non seulement

la matière, ainsi qu'on l'a si souvent fait observer, mais encore la forme de l'idée divine, et s'il arrivait en apparence du moins à expliquer le phénomène, c'est qu'il avait déjà placé dans l'être, contrairement à son idée véritable, tout ce que le phénomène a d'essentiel.

Nous n'avons pas la prétention de faire incidemment et en passant la critique d'une des œuvres les plus hautes qu'aient créées les méditations d'un philosophe. Il nous faut bien constater toutefois que le génie se condamne à l'impuissance, lorsqu'il s'attache à un problème insoluble. Comment, en effet, unir en une même nature deux attributs contradictoires? S'il n'y a au monde qu'un seul être incommunicable et éternel, sa manière d'être exclut le multiple et le mobile; elle ne peut être que le reflet de l'unité et de l'éternité qui le constituent.

Allons plus loin. Est-il possible de concevoir au sein d'un tel être, qu'elle en soit ou non l'expression fidèle, une manière d'être qui s'y montre distincte, et se détache comme en relief sur le fond de son existence?

On va en juger; mais, avant toute discussion, il importe de se tenir en garde contre une cause d'erreur d'autant plus digne d'être signalée qu'elle a presque toujours passé inaperçue. Elle se rencontre à l'origine de toutes les doctrines métaphysiques où elle a créé, dès le début, d'irréparables confusions.

La voici en deux mots : lorsque nous faisons une hypothèse, nous sommes, faute de notions assez exactes et de principes suffisamment définis, souvent amenés à y introduire des conceptions qui n'ont de sens et de raison d'être que dans une hypothèse différente ou même contraire.

Dans le cas présent, c'est le polydynamisme qui risque, si l'on n'y prend garde, de prêter à la doctrine opposée l'appui de conceptions qu'elle exclut.

Comment et pourquoi, on va le voir.

Nous espérons établir plus tard que les vérités essentielles, les vérités nécessaires à la vie et fondamentales sont, par un bienfait de la nature, données non à l'individu mais à l'espèce, et comme fondées en la pensée par d'invincibles croyances. Or, parmi ces croyances, une des premières et des mieux établies dans l'humanité est la foi à la pluralité des choses, pluralité que la raison ne dégage que laborieusement du phénomène, mais que nous posons d'emblée, et qui paraît l'évidence même à l'intelligence du premier venu. Le multiple est donc l'objet d'une affirmation spontanée et naturelle, et cette affirmation a la sûreté et la rapidité de l'instinct. On conçoit

maintenant qu'elle doive entraîner après elle tout un cortège d'idées accessoires indispensables à la conception totale, et c'est ainsi que pénètre dans la pensée l'idée de mode ou d'accident. De là une tendance naturelle et presque invincible à introduire partout, dans le monisme lui-même, cette donnée qu'on croit d'évidence absolue et qui semble indépendante de toute doctrine. Il paraît tout naturel d'affirmer que l'être, qu'il soit un ou multiple, comporte des manières d'être analogues à celles dont l'expérience témoigne, et le système qu'on construit sur cette donnée bénéficie, contre toute logique, d'un emprunt fait à son rival.

En fait, dans un monisme conséquent avec lui-même et rigoureux, être et manière d'être doivent se confondre, et cela pour une raison décisive. La manière d'être d'un être seul dans l'existence, c'est sa nature propre, c'est lui. Vous demandez comment il se manifeste. Je réponds qu'il ne peut se manifester qu'à lui-même et comme il est. La distinction de l'essence et de l'accident que vous importez sans scrupule dans votre doctrine n'y a plus de sens. L'accident est un élément adventice. D'où voulez-vous qu'il vienne, puisque, hors de l'être que vous avez posé, rien n'existe? Vous avez appris de l'expérience que ce qu'on appelle mode semble, du fond de l'être, monter à sa surface et s'y dessiner comme en relief, mais ce relief n'est possible que parce que le mode exprime un état qui ne se confond pas avec l'essence, un état qui n'en résulte pas nécessairement, et qui, dès lors, paraît trancher sur un fond strictement déterminé et immobile. Or c'est ce qui ne peut arriver que si vous supposez, implicitement au moins, d'autres essences ou natures, auxquelles se rapporte et d'où dépend, à quelque degré, la manière d'être dont il s'agit. Pour vous, l'opposition de fond et de surface, si naturelle dans le polydynamisme, est impossible; le fond de l'être, quelle que soit la force du préjugé qui vous domine, doit être pour vous le tout de l'être.

Vous pouvez soutenir que l'être supposé seul n'est pas concevable. Soit. Ce que nous affirmons c'est que, s'il est seul, il ne se peut d'aucune façon que rien d'adventice pénètre en lui et crée le dédoublement dont vous parlez.

Mais il ne suffit pas que l'accident se produise, il faut qu'il se répète et varie, pour que le temps qui est la première condition du phénomène apparaisse.

C'est le changement, c'est l'*altérité* dans le mode qui constitue ce qu'on pourrait appeler la matière du temps; l'éternité de l'être en est la forme.

Or, pas de changement dans un être dont l'essence est donnée

et définie. Il est ce qu'il est. Qu'on le suppose légèrement modifié, il devient autre, et s'il est autre, il n'est plus.

Il est donc impossible, s'il existe seul, que le temps apparaisse jamais, parce qu'alors le changement fera défaut.

D'une façon générale, l'unité absolue exclut tout ce qui est multiplicité, même abstraite, parce qu'elle exclut tout rapport. Ce n'est pas seulement le temps, c'est l'espace, c'est le mouvement qui disparaissent du monde si l'on supprime la pluralité des choses. La loi universelle est alors une loi d'immobilité et de repos, où, faute d'un milieu approprié, le phénomène périt.

Nous l'avons vu dans une précédente étude : le phénomène, posé seul, est impuissant à se ressaisir, et à s'affirmer comme unité. Maintenant, au contraire, l'être, posé seul, se refuse à tout ce qui est multiplicité ou relation.

Dans aucun de ces deux cas, l'être n'est en cause, mais dans l'un et l'autre, au contraire, le phénomène s'élimine, parce que, ici ou là, il lui manque toujours une des conditions essentielles de son existence, l'unité de la forme ou la multiplicité de la matière.

Ce n'est donc pas assez de dire, comme nous l'avons fait : « le phénomène est, donc l'être est ». Cette formule est exacte, sans doute, mais incomplète. Il faut dire maintenant toute la vérité : « Si le phénomène existe, l'être n'est pas seulement, il est multiple, parce que, cette supposition écartée, rien de ce qui fonde, rien de ce qui constitue le phénomène n'est plus possible. »

Jusqu'ici, il est vrai, l'être que nous avons considéré comme seul au monde a toujours été posé dans la plénitude de son essence et conçu d'abord comme achevé. N'est-il pas permis de lui prêter la forme plus souple et plus vivante du devenir, et de supposer qu'au lieu d'être tout lui-même et complet dès l'origine, il se réalise peu à peu par une loi intérieure de progrès qui se confondrait avec sa nature? S'il en était ainsi, le problème ne nous aurait présenté encore qu'une de ses faces, et peut-être ne l'aurions-nous abordé que du côté où il est à la fois le plus accessible et le plus favorable à nos conclusions. Pour l'épuiser, il faut, du point de vue statique, le seul soumis jusqu'ici à nos analyses, s'élever à l'idée toute dynamique du développement naturel, de l'épanouissement régulier et nécessaire de l'être posé primitivement à l'état de germe avec le pouvoir d'évoluer.

Cette conception, à première vue la plus vraisemblable, est aussi celle qui a rallié le plus d'esprits. Dans les temps modernes surtout, il semble qu'on n'ait guère songé à faire sortir le phénomène

de l'être qu'en supposant dans l'être lui-même un mouvement d'évolution continu, qui lui permît de passer graduellement de l'unité absolue à la multiplicité indéfinie, du rationnel qui ne se voit pas au sensible qui se voit.

Sans doute, puisque l'un et le multiple sont termes qui se nient et se détruisent, le point de départ et le but sont séparés l'un de l'autre par l'infini; mais n'avons-nous pas, d'autre part, l'infini pour le combler? Qui nous empêche de multiplier sans fin les intermédiaires entre les extrêmes? L'évolution est continue, et la continuité a précisément pour but de masquer à chaque instant du progrès les plus petites différences, en créant de l'une à l'autre d'innombrables et insensibles transitions.

Telle est la donnée du devenir. Lorsqu'on a dépouillé cette hypothèse du luxe de métaphores destinées à la rendre populaire en assimilant au progrès de la vie individuelle le progrès général de la nature, lorsqu'on l'a ramenée à l'idée fondamentale d'où elle dérive, on se trouve en face d'une théorie proposée pour la première fois par le plus profond et aussi par le plus moderne des philosophes anciens, la théorie de l'acte et de la puissance d'Aristote.

Mais Aristote, quelque vif que fût son sentiment de l'évolution des choses, ne l'avait proposée que sous deux réserves expresses : il voulait d'abord que la distinction de l'acte et de la puissance s'évanouît au sein de l'être qu'il avait séparé du monde pour l'isoler dans la béatitude de sa pensée solitaire; il affirmait, d'autre part, qu'au sein même de l'imparfait et du fini, la puissance, en dépit des faits, ne pouvait se dépasser dans son acte, ni tirer d'elle quoi que ce soit de supérieur à son contenu.

Ainsi, le principe de l'évolution échappait aux contradictions qu'il rencontre dès qu'il se pose, et auxquelles s'est heurtée plus d'une fois la doctrine du progrès sous la forme purement imaginative qu'on lui a si souvent prêtée depuis.

Nous croyons, avec Aristote, que l'opposition de la puissance et de l'acte n'est valable que dans le domaine du fini, et la raison en est, selon nous, que le domaine du fini est le domaine du multiple.

Nous croyons également que, dans la sphère où une telle opposition est possible, la supériorité de l'acte sur la puissance n'est qu'apparente, et, si l'on demande les raisons de cette apparence, nous répondrons que c'est encore et toujours le multiple qui les fournit.

Essayons de le montrer :

Soit, au commencement des choses, une puissance unique. Ou on la suppose vraiment puissante, douée en elle-même et par elle-

même d'énergie, et alors, ainsi que l'ont vu la plupart des métaphysiciens, rien n'arrête ni ne limite son expansion. Qui a la source de l'être en doit, sauf obstacle, posséder la plénitude; mais, dans l'hypothèse, nul obstacle n'est possible, puisqu'il est entendu que, hors la puissance qu'on a posée, rien n'existe. Il faut donc que spontanément et d'abord cette puissance se réalise tout entière. Acte pur, selon l'expression d'Aristote, elle ne peut un seul instant laisser subsister en elle une lacune ou un désir, et, en se posant, elle est tout.

Ou, au contraire, la puissance primitive est une simple possibilité logique, pure abstraction de l'entendement, sans énergie propre et sans ressort, et il est clair, dans ce cas, qu'elle n'enferme aucune parcelle de réalité. Tout entière dans et par l'esprit qui la conçoit, mais lui refuse, en la concevant, une existence extérieure et autonome, comment concevoir qu'elle puisse, même partiellement, se réaliser? Au fond, elle n'est rien et ne peut rien; si l'on ne pose qu'elle, c'est le néant à jamais.

Ainsi, dans l'hypothèse de l'unité, la puissance proprement dite est impossible; ou elle passe à l'acte, ou elle s'évanouit dans le néant.

Il semble donc impossible d'admettre que l'un, rigoureusement un, évolue. Où serait son point de départ puisque, à l'origine, il est tout ou rien? Partir de tout c'est partir du point d'arrivée, et partir de rien c'est se condamner à rester en place.

S'il est un fait qui ait la valeur d'une démonstration et rende éloquemment témoignage à la vérité des affirmations précédentes, c'est l'étrange embarras où se sont trouvés les philosophes qui ont cherché à déterminer le point précis où a commencé le progrès. Comme un fleuve a sa source, le progrès doit avoir son origine, et il faut, pour que le problème paraisse résolu, que cette origine soit aussi petite que possible. Où s'arrêter cependant dans cette régression à l'infini qui tend vers le néant sans jamais l'atteindre? On le sait, la différentielle du géomètre est, entre la limite et la quantité qui s'en approche, une quantité fuyante, insaisissable, plus petite à tout moment que toute quantité donnée; c'est ainsi que, prenant le problème à rebours, l'évolutionisme est amené à demander que le minimum d'être qu'il lui faut et qui, peu à peu, doit grandir, soit quelque chose de mobile, plus que rien et moins que quoi que ce soit. Mais la raison ne se laisse pas abuser par des artifices mathématiques : elle reconnaît, si ce minimum existe, qu'il vaut infiniment mieux que le néant; quant à le faire moindre à l'infini que quoi que ce soit, c'est ce qu'elle déclare radicalement impossible,

parce que, devant servir de point de départ, il faut qu'il soit fixe et qu'une quantité fixe, moindre à l'infini que quoi que ce soit, n'est plus rien.

Comme le néant est stérile, et l'être avant toute évolution inexplicable, il faudrait pour sortir de cette alternative, partir de je ne sais quel milieu chimérique entre le néant et l'être, et telle est précisément la tendance de tous les esprits qui, dans l'hypothèse d'une puissance unique, ont cherché une base au progrès. Mais un tel milieu est introuvable parce qu'il est absurde. La raison ne le connaît pas, et l'imagination elle-même se refuse à en présenter le symbole.

Supposons néanmoins, en dépit de tout, que le problème soit résolu, et que l'être dont on parle ait trouvé, on ne sait où ni comment, son origine. Comment va-t-il évoluer? Pour que le progrès se réalise, il faut que l'acte dépasse toujours la puissance, et que, d'une façon insensible, mais continue, le plus, à chaque instant, sorte du moins. Ces additions d'être, on l'a fait observer souvent, sont sans raison, mais l'objection que nous faisons à la doctrine est plus radicale. Nous demandons de quel droit la distinction de l'acte et de la puissance y a été introduite, et de quelle façon on entend la justifier.

Le vrai, sur ce point, se laisse aisément entrevoir. C'est par une inadvertance analogue à celle que nous signalions tout à l'heure, qu'une telle distinction trouve accès dans l'hypothèse. Sans qu'on y prenne garde, elle est importée, du polydynamisme, où elle s'explique, dans le monisme qui l'exclut.

Le monisme l'exclut en effet. Soit, avec un degré d'être quelconque, une puissance unique. Cette puissance ne peut un seul instant demeurer telle, et, si court que soit l'intervalle de temps qu'on essaye de placer entre elle et son acte, cet intervalle sera inexplicable, parce qu'il supposera un évanouissement momentané de la puissance. La puissance, comme telle, doit donc disparaître en se posant, et, dès que vraiment elle existe, elle n'est plus que l'acte qui la réalise.

Et cependant, la distinction de la puissance et de l'acte, justifiée à chaque instant par les faits, s'impose à l'esprit. Il faut donc, puisque l'unité de l'être rend toute explication impossible, en appeler de l'un au multiple et demander au polydynamisme les lumières que la doctrine rivale ne peut nous fournir.

A ce nouveau point de vue, on va le voir, le problème se résout sans peine.

Imaginons une puissance entravée dans son essor et limitée par

d'autres puissances, une énergie accidentellement tenue en échec par des énergies rivales. Que va-t-il arriver? L'acte qui devait se produire et qui, sauf obstacle, se serait produit à l'instant même où était posée la puissance, se trouvera suspendu. et il le sera jusqu'à ce que l'obstacle soit levé.

Il est clair que, dans ce cas, acte et puissance seront pour nous non seulement distincts, mais séparés; la puissance demeure immobile. l'acte, au contraire, ne peut apparaître qu'avec le temps et sous certaines conditions.

C'est de la même façon que s'explique, avec la pluralité de l'être, la distinction non moins importante de la cause et de l'effet. Cause et effet, dans un être unique, doivent se confondre, parce que l'effet ne peut y être que l'action même de la cause, et que la cause ne peut se séparer de son action. Pour que, la cause subsistant, l'effet puisse ou non se produire, il faut qu'un changement de circonstances intervienne; or, ce changement n'est possible que si certaines conditions sont ou ne sont pas données, et, en dernière analyse, que si, dans l'ordre des faits réels et des raisons objectives, il y a eu concours ou opposition d'énergies.

D'ordinaire, on le remarquera, ce qu'on appelle effet n'existe que dans l'esprit et pour l'esprit. Un son retentit, je suppose, à la suite d'un mouvement vibratoire. La cause du son est hors de nous, c'est le mouvement; mais le son, qui est l'effet, est en nous; on peut même dire qu'il ne serait pas sans un acte de coopération involontaire. mais positif de notre part. Généralisons : l'effet résulte de trois conditions; deux sont extérieures et objectives : la cause et l'ensemble des activités qui l'aident ou l'entravent; la troisième n'est autre que l'esprit lui-même, l'être sentant où l'effet est représenté.

Que la cause posée, l'une des deux conditions subséquentes fasse défaut, et l'effet aussitôt disparaît. Un choc peut se produire sans que le mouvement vibratoire le continue jusqu'à l'organe, et le mouvement peut avoir été transmis jusqu'à l'organe, sans que, pour une raison ou pour une autre, le sens soit capable de l'interpréter et de le traduire en son. On le voit, l'effet, tel qu'on l'entend d'ordinaire, n'est pas si près de sa cause qu'on pourrait le croire, et le fil qui unit l'un à l'autre peut se briser en chemin.

Revenons à l'acte. Il est à la puissance ce que l'effet est à la cause, et se distingue pour les mêmes raisons de son antécédent naturel.

On conçoit à présent la raison de son apparente supériorité sur la puissance. Il se montre à un moment donné dans le temps; c'est donc que la puissance qui le met au jour, entravée d'abord, est

devenue libre; l'acte alors exprime son activité totale, ce qui ne pouvait avoir lieu auparavant, et il en résulte qu'il doit paraître et paraît, en effet, supérieur à la condition présumée de son existence, car cette condition a pu être sans qu'il fût. C'est là toutefois une illusion. La puissance que l'acte dépasse est une puissance limitée et amoindrie dans la lutte; dès qu'elle redevient elle-même, dès qu'elle a pu s'affranchir de tout obstacle et de toute entrave, l'acte n'en est plus que l'exacte et rigoureuse expression.

La stricte égalité, disons mieux l'identité de la puissance et de l'acte, au sens exact de ces termes, est donc une conclusion nécessaire de la raison. Pour expliquer le progrès, il faut, au lieu d'un mouvement dans lequel l'acte dépasserait toujours la puissance, imaginer une puissance sans cesse grandissante, et représentée, à chaque stade de son développement, par des actes qui, de moment en moment, le rendraient sensible. Mais une telle hypothèse n'est légitime que si l'on demeure dans la sphère du multiple et du fini. Le progrès dont la dernière raison est sans doute l'attrait supérieur du bien, ne se réalise, ainsi que l'ont bien vu les Darwin et les Hæckel, que par la lutte, et la lutte est impossible si la multitude n'est pas.

Vouloir qu'un être unique progresse, c'est vouloir qu'il ne soit pas d'abord tout ce qu'il peut être, et par suite qu'il se crée à lui-même des obstacles pour le plaisir d'essayer peu à peu de s'en affranchir, sans qu'on puisse d'ailleurs concevoir qu'il y arrive jamais, et parvienne enfin à se retrouver tout entier.

Faut-il, malgré tout, que l'inconcevable existe et que l'impossible se réalise? Pas plus que l'être achevé, l'être progressif n'enfermera ni accidents, ni modes distincts. L'accident, on l'a vu, ne peut trancher sur l'essence que si, au lieu de dépendre d'elle seule, il est fonction à la fois du dedans et du dehors. Or l'être dont on parle ne peut être aux diverses époques de son progrès que ce qu'il doit être en vertu de sa nature, car, par hypothèse, nulle action du dehors ne le modifie. Il faut donc le considérer comme une suite d'êtres différents les uns des autres, tels néanmoins que chacun d'eux ne relève que de lui-même, et se confonde à chaque instant avec la manière d'être qui l'exprime.

Mais que parlons-nous d'expression? Nous sommes toujours dupes de nos associations habituelles. Exprimer une chose, c'est la rendre sensible et la rendre sensible à quelqu'un. Or, dans la supposition d'un être unique, où trouver la dualité nécessaire à un tel acte? D'ailleurs, qui exprime traduit, et qui traduit donne à ce qu'il traduit une couleur qui n'est pas la sienne. Chaque terme, dans la traduction, est un symbole, et le symbole, si transparent qu'on le

suppose, n'est pas l'objet même. Comment donc l'être, s'il est un, aurait-il besoin d'un tel intermédiaire pour se connaître? Nous voulons qu'il s'exprime, parce que, sans y prendre garde, nous nous faisons les témoins de son évolution intérieure et de sa vie, mais c'est là sortir de l'hypothèse, puisque, dans l'hypothèse, nous n'avons pas le droit d'exister. L'être s'exprimerait-il alors à lui-même? A quoi bon, puisque, en lui, coïncident l'objet à exprimer et le sujet qui en verrait l'expression. A la source de la lumière et de l'être, cette sorte de réfraction nécessaire dans notre monde multiple, n'a plus de sens.

Si pourtant on pouvait apercevoir dans un être unique des modes distincts, aucun de ces modes ne serait encore pour nous le phénomène que nous cherchons et qui semble fuir devant nos poursuites. Le phénomène, en effet, n'est pas seulement un mode *mixte*, produit nécessaire de deux facteurs; il apparaît dans le temps ou dans l'espace, et le plus souvent dans l'un et l'autre.

Or, dans l'hypothèse du progrès, il semble bien à première vue que le temps, au moins, devienne possible, mais cette possibilité risque fort d'être illusoire. Sans doute ce que nous avons appelé la matière du temps y est donné, puisque l'être qui évolue est soumis au changement, mais où trouver maintenant la condition de sa forme? Dans l'hypothèse d'un être immuable, c'est le changement, dans celle d'un être changeant c'est la part nécessaire d'immutabilité qui fait défaut. Peut-on dire, en effet, qu'il existe au fond de l'être toujours en progrès quelque chose d'éternel qui recueille les éléments épars de son existence, coexiste à la série entière de ses modes, et l'aperçoive, immobile, comme du dehors? Il est permis d'en douter, et si l'on voulait quand même qu'un tel être, successif pour nous, quand, du dehors, notre pensée cherche à en lier les phases et à en souder les moments, fût également successif pour lui, si, par suite, il fallait admettre que le temps y a sa pleine et absolue raison d'être, le temps ainsi créé ne serait pas encore le temps que nous connaissons, le temps vrai, le temps où vit et se meut le phénomène. On compare le plus souvent le temps à une ligne; la comparaison serait juste si on ne l'appliquait qu'à une série unique d'événements; mais, dans le temps, un nombre illimité de séries durables, toutes parallèles, semblent se dérouler à la fois. On dirait un courant immense, d'une largeur infinie, qui porte, d'un mouvement toujours égal, les événements les plus divers, et où tous les phénomènes, en quelque point de l'espace qu'ils apparaissent, ont leur histoire. Comment, je le demande, rattacher une telle conception au développement d'un être unique? Est-il possible d'y découvrir

des événements parallèles, et si l'on veut que les lignes qu'on imagine pour représenter sa vie, au lieu d'être parallèles, soient divergentes, pour quelle raison et à quel moment croit-on qu'elles puissent diverger?

On le voit, le temps vrai est plus étroitement lié à l'espace qu'on ne le croit d'ordinaire, et l'on peut dire que l'espace, j'entends l'espace peuplé par l'être et occupé par le phénomène, est comme le lit sans bords où le temps coule. Mais qu'est-ce donc que l'espace, et croit-on qu'il soit plus concevable si l'être évolue que s'il est d'abord tout ce qu'il peut être? Il faudrait, pour le créer, que l'unité, en se développant, devînt multiple. Or c'est là une impossibilité pure. Le progrès pour un être ne peut consister à se nier, et quel que soit, d'un de ses états à un autre, le nombre des intermédiaires qu'on imagine, on n'en fera jamais sortir que ce qu'enferme primitivement son essence, que ce qu'enveloppe à l'origine sa définition.

En résumé, l'hypothèse d'un être progressif prend gratuitement pour accordé que l'acte dépasse toujours la puissance, et de là naît, dans la doctrine du progrès, la possibilité apparente de l'évolution; mais, outre qu'elle conduit du moins au plus, non, comme il le faudrait, de l'un au multiple, cette conception toute imaginative ne résiste pas à l'analyse; il faut y suppléer en disant que c'est la puissance qui se développe. Alors difficultés nouvelles; car, si, contrairement aux indications de la raison, le progrès se produit hors du multiple, ce progrès, quoi qu'on fasse, ne peut être que linéaire, et, encore que la génération du temps y offre d'abord quelque vraisemblance, aucune des créations qui impliquent une multiplicité simultanée et diffuse n'y est plus à aucun degré concevable.

Disons donc qu'en tout état de cause et quelque hypothèse qu'on fasse, l'être immédiatement sous-jacent au phénomène est multiple.

Mais ce principe n'explique totalement le phénomène que si les êtres dont il affirme l'existence agissent les uns sur les autres, et produisent, par leur activité même, des rapports d'être à être toujours différents.

C'est ce qu'un rapide essai de synthèse rendra sensible :

Je suppose que l'action réciproque des êtres nous soit donnée; aussitôt apparaît une double distinction qui la suppose et qu'on ne peut expliquer que par elle : celle de l'action et de la passion, celle du sujet et de l'objet.

Dès lors, l'accident peut se concevoir et le mode apparaît dans l'être distinct.

Si, maintenant, les rapports des êtres varient sans cesse, le temps à son tour devient possible.

Voici comment :

On peut imaginer une multiplicité en repos, et les rapports d'être à être demeurant alors invariables, l'accident serait dans chaque être immuable et éternel. C'est ce qu'il est aisé de concevoir. En effet, l'action supposée de plusieurs natures sur une seule créerait en chaque centre d'action un état nettement défini et déterminable par l'ensemble même de ses facteurs. Or, s'il est clair que, dans une telle hypothèse, nulle essence ne garderait sa pureté primitive, il est aussi de toute évidence qu'une essence quelconque serait fixée à jamais et par la stabilité même des choses, dans l'accident qui serait le sien. Alors, pourrait-on dire, l'éternité subsisterait seule au monde, et apparaitrait sous deux formes également immobiles, celle de l'être lui-même et celle du mode à lui imposé par les circonstances. Mais la réalité n'a rien de commun avec cette supposition. Le mode, loin d'être immobile, apparait soudain, il jaillit instantané, et possède, par cela même, avec une physionomie distincte, je ne sais quoi d'arrêté et d'individuel qui fait contraste avec la continuité de l'être. Un tel fait est révélateur. S'il a pu se produire une fois, c'est que l'éternité de l'accident a pris fin, et si elle a pris fin, c'est qu'un changement est survenu au dehors.

Il faut maintenant que le changement se répète et se répète toujours. Qu'on suppose donc entre les êtres des relations d'une mobilité extrême, qu'on se représente un équilibre total formé de rapports à chaque instant différents les uns des autres, et voici ce qui nécessairement va se passer : chaque être pris comme sujet sera sans cesse soumis à des influences nouvelles, et comme le phénomène n'est possible que par l'acte combiné d'un sujet et d'un objet, l'objet changeant toujours, le phénomène à chaque changement d'objet variera lui-même. De là des accidents, distincts dans leur ensemble de l'être qu'ils affectent, et distincts aussi les uns des autres, puisqu'en chacun d'eux l'un des deux facteurs diffère toujours. C'est tout ce qu'il faut, semble-t-il, pour que le temps devienne possible.

En effet, la série des changements s'opposant tout entière et comme série à l'être où elle apparaît, l'être non seulement demeure en dehors, immobile dans l'éternité de son essence, mais il coexiste à chacun de ses modes et les domine tous de son unité compréhensive et indivisible. Ainsi se trouve donné un terme fixe auquel il sera permis de comparer des accidents quelconques dans le passé, le présent et le futur ; et, d'autre part, passé, présent et futur deviennent concevables, par la distinction même des modes entre eux.

L'éternité est donc et reste toujours bien propre et le vrai trésor

de l'être; le temps ne fait qu'effleurer sa surface, et il ne lui a été donné de droit que sur ce qui en lui n'est pas lui.

L'homme plongé dans le phénomène a peur du temps, parce que le phénomène est pour lui le tout des choses et que le phénomène périt, mais l'esprit qui a foi en la raison est rassuré. Il sait que, comme le phénomène a sa racine dans l'être, le temps a sa racine dans l'éternité.

Et, en effet, l'éternité est d'abord et de plein droit, puisqu'elle se pose avec l'essence; le temps n'est que la forme de relations qui peuvent disparaître sans que l'essence en soit atteinte, et qui, maintenant même, ne composent un tout et ne forment la trame continue de la vie, que parce que l'essence où elles sont reçues les soustrait dans une certaine mesure à cette loi de fragilité absolue et de perpétuelle défaillance, qui voudrait que chacune d'elles n'apparût un moment dans le rayonnement de l'être et à sa lumière que pour disparaître aussitôt.

Le temps est un milieu entre ce qui change et ce qui demeure; aussi affecte-t-il la continuité et se développe-t-il en série.

Mais une série ne se montre jamais seule à la pensée, et à chaque instant nous nous sentons modifier à la fois par plusieurs êtres ou groupes d'êtres qui nous font connaître simultanément quelques détails de leur vie, quelques fragments de leur histoire. De là un sentiment profond, continu, lié à tous les autres, sentiment dû à la conscience d'actions multiples dans un temps qui paraît le même, et qui, dégagé du concret des circonstances qui l'enveloppent, devient pour nous la notion d'espace.

L'espace, si on le compare au temps, paraît d'abord comme un multiple du second degré ou du second ordre, bien qu'à vrai dire le temps considéré, non sous sa forme abstraite et linéaire, mais dans sa largeur, le porte déjà en germe.

Mais l'espace développé et complet n'est pas large seulement, il est profond. Comment l'expliquer? Il est probable que nous démêlons, soit peu à peu, après un nombre suffisant d'expériences individuelles, soit dès les premiers jours, par une expérience héréditairement transmise, d'abord ce qui est immédiat et ce qui ne l'est pas, puis ce qui est à divers degrés médiat dans l'action des choses, au travers des impressions qu'elles nous transmettent. L'âme connaîtrait alors les actions indirectes et lointaines, comme l'œil connaît les profondeurs, par l'affaiblissement des sensations. S'il en était ainsi, le sentiment de la profondeur serait lié à une multiplicité du troisième degré ou du troisième ordre, celle des êtres qui, sans nous

être présents, font passer en nous quelque chose d'eux-mêmes, par l'intermédiaire des êtres présents.

On le voit, la multiplicité apparait de plus en plus complexe à mesure que nous pénétrons plus avant dans l'étude des conditions vitales du phénomène. Que dire du phénomène comme phénomène, et de la mobile variété de formes et de couleurs qu'il dessine à chaque instant sous nos yeux? C'est sans doute sur la foi du spectacle qu'il nous offre, spectacle fait d'éléments si divers et de si étranges contrastes, que le vulgaire croit d'instinct, mais pour des raisons que la raison en dernier ressort juge valables, à cette multiplicité nécessaire où toute spéculation métaphysique doit se fonder.

Seule, en tout cas, l'hypothèse de la multiplicité de l'être peut lever la contradiction qu'enferme le phénomène et dont tant de penseurs ont été frappés.

Le phénomène, en effet, est un et multiple. L'habitude que nous avons de vivre avec lui nous a rendus indifférents à la coexistence de ces déterminations contraires, mais il n'en est pas moins nécessaire de l'expliquer. Dira-t-on qu'il est multiple dans sa matière, un dans sa forme? Mais s'il se suffit à lui-même, s'il n'enveloppe pas une dualité, il est aussi impossible de lui appliquer la distinction de la matière et de la forme que celle de l'acte et de la puissance, de la cause et de l'effet. C'est toujours l'illusion d'optique que nous avons signalée, et qui nous montre dans un système ce qui n'existe et n'est possible que dans le système opposé. Le phénomène, s'il est seul, s'il ne nous révèle que sa propre nature, doit être, sous le même point de vue, un et multiple, ce qui est absurde.

Imaginons, au contraire, que chaque être subisse l'action d'êtres multiples en relation avec lui; en même temps que la distinction du sujet et de l'objet, celle de la forme et de la matière devient possible, et la contradiction disparait. Sans doute la matière en tant que matière reste multiple; la forme en tant que forme demeure une; mais comme la connaissance implique à la fois matière et forme, l'un, dans la perception est multiplié, comme, à son tour, le multiple unifié.

Ce n'est pas seulement le phénomène, c'est aussi le concept, issu du phénomène qui enveloppe le contraste dont nous parlons.

Aussi Kant ne pouvait-il songer à déduire, au sens rigoureux du terme, ses catégories et ses formes. Comme ce sont des notions complètes, elles enveloppent toutes matière et forme, et la matière, qui est le multiple indéfini, est donnée et ne se déduit pas.

Telle est la loi de tout ce qui est concevable. Le temps ne peut être une forme *a priori*, c'est la synthèse d'une forme *a priori* et d'une matière. Ainsi de l'espace. Ainsi de la quantité où Kant est le

premier à distinguer deux éléments, ceux-là même que nous avons aperçus et fait remarquer dans le temps et dans l'espace, l'un et le multiple.

Sans doute, temps, espace, quantité, sont des notions qui n'apparaissent à la conscience que toutes faites, et l'on peut supposer un moment que le travail inconscient qui les crée se justifierait lui-même, s'il était visible ; mais l'esprit ne saurait s'arrêter à cette hypothèse, parce que le travail dont on parle aboutit à une collection, et que les éléments mêmes de cette collection manqueraient dans la supposition de l'absolue unité.

Quoi qu'il en soit, le phénomène, sous peine de réaliser une contradiction, implique sujet et objet.

La science et la philosophie ont un égal besoin de ce principe : la science, parce que, sans lui, ses hypothèses n'auraient pas de sens — on n'a rien à chercher au delà du phénomène, si le phénomène est l'absolu, — la philosophie parce qu'il lui est impossible d'expliquer autrement la connaissance. Sans que le phénomène soit l'être lui-même, il est, en un sens, et il ne peut être ainsi que s'il dépend de deux termes, autrement dit s'il est relatif.

Concluons :

Le monisme n'est possible que s'il écarte le phénomène ; mais écarter le phénomène pour ne voir que l'être, c'est se priver d'une des données — que dis-je? — de la donnée fondamentale du problème, et construire en l'air. L'être alors sera ce que nous et l'image le ferons, non ce que le phénomène exige qu'il soit.

Le phénoménisme qui, de parti pris, supprime l'être, ne peut se poser.

A son tour, le monisme, qui exclut le phénomène, ne se pose qu'arbitrairement ; ses constructions sont tout idéales, et dans l'*a priori*, où il voudrait pouvoir se fixer, le sens du réel lui fait défaut. C'est d'une telle métaphysique qu'on a pu dire, et à bon droit, qu'elle est avant tout une poésie, parce que rien n'y gêne l'élan de la pensée, rien n'y vient jamais limiter son activité créatrice ou contrarier ses conceptions.

Il ne faut exclure ni l'être, ni le phénomène, parce qu'ils sont donnés l'un et l'autre, et si l'on ose dire, l'un dans l'autre. La seule métaphysique qui mérite, selon nous, le nom de *positive*, est celle qui, tenant compte des deux éléments primordiaux de la connaissance, définit l'être en fonction du phénomène, et pose à l'origine sa pluralité.

C'est par un acte de croyance nécessaire que nous sommes passés de l'existence du phénomène à celle de l'être. Un acte semblable

nous fait passer maintenant de la nature du phénomène, tel qu'il est donné, à la multiplicité de l'être qui l'engendre.

Et dans l'un et l'autre cas la croyance est garantie. Vous niez l'existence de l'être; vous niez, sans le vouloir, l'existence du phénomène, c'est-à-dire d'un fait donné en intuition et que vous-même avez posé. Vous niez la pluralité de l'être; vous niez, sans le vouloir, la possibilité du phénomène comme mode distinct, vous niez ses conditions de temps et d'espace, vous niez enfin avec sa multiplicité et son étendue, ses traits caractéristiques et essentiels.

Il faut que l'être soit et soit multiple, pour que le phénomène soit et soit ce qu'il est.

Et, qu'on veuille bien le remarquer, cette vérité première a le caractère de l'absolu.

En vain invoqueriez-vous contre elle la loi de connaissance relative. Vous n'avez le droit de le faire, que si vous admettez implicitement ce que vous niez de bouche, car supposer que la pensée est relative, c'est, ou ne pas s'entendre soi-même, ou reconnaître que la distinction du sujet et de l'objet est fondée, et que, par conséquent, l'être est multiple.

Dans l'hypothèse d'un être unique, la pensée, encore une fois, ne peut être que la prise de possession directe, immédiate, de l'absolu par l'absolu.

Ce n'est donc que comme corollaire de la multiplicité des existences que la loi de connaissance relative peut se concevoir, et le doute sur la portée de la connaissance ne peut commencer, qu'après qu'on a posé l'hypothèse qu'au nom de ce doute même on tient pour suspecte.

Si, pénétrant plus avant dans la spéculation métaphysique, je cherchais à définir la nature des êtres dont je viens d'affirmer la pluralité, vous pourriez m'arrêter d'abord, et je devrais, avant de faire un pas en avant, répondre à vos objections et à vos doutes; mais; pour le moment, je n'ai pas à en tenir compte, car je ne puis les prendre au sérieux que si vous avez pris au sérieux vous-même le principe dont vous paraissez douter.

Comme le mode, la forme, l'acte, l'effet, ce que vous appelez relatif implique multiplicité dans l'être. J'ajoute que ces notions fondamentales ne sont, en dehors du polydynamisme, que des notions parasites.

La loi de connaissance relative ne peut être d'ailleurs une loi absolue. Tel sera l'objet d'une troisième étude. S'il faut appeler relatif non seulement ce que l'esprit voit et conçoit, mais encore ce qu'il pose comme la condition de l'un et l'autre, il n'est plus rien, pas même l'être, qu'on puisse regarder comme réel ou absolu.

Dans une telle hypothèse, comment pourrait s'engendrer le relatif? Dire que la connaissance tout entière est relative, c'est dire qu'elle est tout entière absolue, parce qu'alors aucune condition ne se rencontrerait qui pût, à aucune profondeur, fonder la relativité de la connaissance.

Il suit de là que la connaissance ne peut être que totalement absolue ou partiellement relative.

Nous tenons pour le second terme de l'alternative, et nous essayerons d'en montrer la nécessité, en faisant connaître le procédé applicable à la métaphysique du multiple, c'est-à-dire en traitant du second moment de la méthode.

F. EVELLIN.

L'ÉNERGIE ET LA VITESSE

DES

MOUVEMENTS VOLONTAIRES

Une multitude d'expériences inconscientes nous ont habitué à reconnaître plus ou moins précisément un rapport entre l'énergie et la rapidité des mouvements volontaires. Mais la démonstration de ce rapport n'est pas sans difficulté. Dans un livre très récent de psychologie où la physiologie amusante tient une place importante, je relève entre autres procédés expérimentaux, le suivant : « Donnons à un commissionnaire une plus lourde malle à porter sur son épaule, il accélérera sa marche [1]. » Les résultats fort différents de cette épreuve montreraient qu'elle n'est pas péremptoire et qu'une nouvelle étude du fait peut être justifiée.

J'avais déjà relevé l'existence de modifications du temps de réaction sous l'influence des excitations périphériques coïncidant avec des modifications de l'énergie des mouvements volontaires [2] ; mais j'ai récemment repris ces recherches sur différentes catégories de sujets.

I

L'énergie et la vitesse des mouvements volontaires chez les hystériques.

Les observations de Briquet et de Burcq ont montré depuis longtemps qu'il existe du côté de l'hémianesthésie chez les hystériques une diminution notable de la force musculaire ; cette diminution est telle dans certains cas et dans certaines conditions que la pression dynamométrique est à peu près nulle.

1. Souriau, *l'Esthétique du mouvement*. 1889, p. 35.
2. *Sensation et mouvement* (Bibl. de phil. contemp.), 1887, p. 120.

A cette diminution unilatérale de la force musculaire et de la sensibilité correspond une lenteur remarquable des réactions.

La durée du temps de réaction offre généralement, chez les hystériques, une augmentation proportionnelle à la diminution de la sensibilité générale et spéciale, c'est-à-dire qu'elle est variable pour chaque sens. La réaction aux excitations cutanées peut être plus ou moins retardée suivant les régions. La durée du temps de réaction est plus courte lorsque l'excitation et la réaction se passent du côté le moins anesthésique. Elle augmente lorsque l'excitation est portée sur le côté le plus anesthésique ou lorsque la réaction se fait de ce même côté. Elle augmente encore lorsque l'excitation et la réaction se font l'une et l'autre du côté le plus anesthésique. Cette épreuve des *réactions croisées* comparées aux *réactions homologues* donne des différences assez considérables pour indiquer que la transmission centripète et la transmission centrifuge sont retardées du côté anesthésique.

Dans les états de somnambulisme, les mêmes différences latérales subsistent en général à un certain degré; mais la durée du temps de réaction peut subir des changements variables. On sait d'ailleurs que les somnambules présentent des degrés de lucidité extrêmement variables : on ne peut donc pas s'étonner de trouver tantôt une augmentation, tantôt une diminution de la durée du temps de réaction. En général, toutefois, l'équation personnelle présente, à l'état de veille et à l'état de somnambulisme, des différences assez notables pour constituer une sorte de caractère objectif. Je ferai encore une remarque qui n'est pas sans importance : c'est que, tandis qu'à l'état de veille, la durée du temps de réaction est non seulement longue chez les hystériques, lorsque l'on considère la moyenne d'une série nombreuse d'observations sur le même sujet; et qu'en outre ces différentes observations montrent des écarts considérables trahissant une insuffisance de l'attention, écarts que l'on retrouve chez les sujets normaux sous l'influence de la fatigue. Chez les somnambules, au contraire, les réactions présentent souvent une uniformité de temps remarquable. Cette uniformité, qui constitue une présomption sérieuse de la sincérité des résultats, donne en quelque sorte la mesure de l'automatisme [1].

Un des caractères les plus intéressants de l'anesthésie hystérique est de varier d'un instant à l'autre sous l'influence de causes tellement légères qu'elles peuvent facilement passer inaperçues.

1. Ch. Féré, *Note sur le temps de réaction chez les hystériques et chez les épileptiques* (*Comptes rendus de la Soc. de biol.*), 1889, p. 67.

Lorsqu'on l'étudie d'une manière précise en prenant le champ visuel, par exemple, on observe des changements considérables d'une heure à l'autre chez certains sujets. En général, l'anesthésie est beaucoup plus marquée le matin lorsque le malade n'a encore fait aucun exercice et n'a subi que peu d'excitations extérieures.

J'ai déjà essayé de montrer dans quelle mesure l'exercice musculaire et les excitations périphériques agissent sur la sensibilité des hystériques en même temps que sur la force musculaire, sur la circulation, la respiration. Ces effets, qui ne sont d'ailleurs qu'une amplification des phénomènes qui se passent aussi à l'état normal, peuvent se reproduire sous l'influence de représentations mentales, de rappels de sensation.

Il était à supposer que la durée du temps de réaction devait varier sous les mêmes influences, et que la mesure du temps pourrait donner un moyen d'objectiver en quelque sorte le phénomène de l'anesthésie variable des hystériques d'une façon nouvelle. C'est ce qui arrive en effet, et la comparaison de la durée de réactions homologues et des réactions croisées montre que les variations portent à la fois sur la durée de la transmission centrifuge et sur la durée de la transmission centripète [1]. Si on étudie, par exemple, la durée du temps de réaction aux excitations cutanées, on la voit influencée par les excitations de tous les autres sens, ou par les représentations de ces excitations, en particulier par les hallucinations provoquées, soit pendant le somnambulisme, soit pendant la veille. D'une manière générale, les excitations modérées ou agréables diminuent la durée du temps de réaction, les excitations très intenses ou pénibles l'augmentent. J'ai du reste eu occasion d'observer sur moi-même cette même augmentation de la durée du temps de réaction sous l'influence de la douleur pendant une crise de migraine. L'action esthésiogène des excitations sensorielles, telles qu'une lumière vive, un éclairage coloré, rouge, l'odeur du musc, un son continu, etc., n'est pas durable. Au bout d'un certain temps, variable suivant les sujets, il se produit une sorte d'épuisement qui se traduit par un affaiblissement de la pression dynamométrique, de la sensibilité générale et par une augmentation de la durée du temps de réaction, c'est-à-dire par les mêmes phénomènes qui se produisent, chez un individu sain, à la suite d'un exercice violent, et, chez les hystériques, à la suite d'un exercice peu intense, mais qui suffit à amener la fatigue.

1. Dans la plupart des expériences qui suivent, sauf mention spéciale, il s'agit de la réaction du pouce et des doigts se rapprochant pour rétablir un contact (chronomètre de d'Arsonval).

Ces faits rendent compte, il me semble, des contradictions que l'on rencontre quelquefois lorsqu'on cherche à contrôler les expériences de Wundt, tendant à montrer que l'on produit un allongement du temps de réaction en troublant l'attention par une excitation d'un autre sens. Un sujet étant disposé pour l'observation du temps de réaction aux excitations cutanées : on prend un certain nombre de temps, puis on modifie l'éclairage, soit en augmentant l'intensité lumineuse, soit en interposant un verre rouge, ou bien on met un diapason en vibration; le temps de réaction diminue tout d'abord,

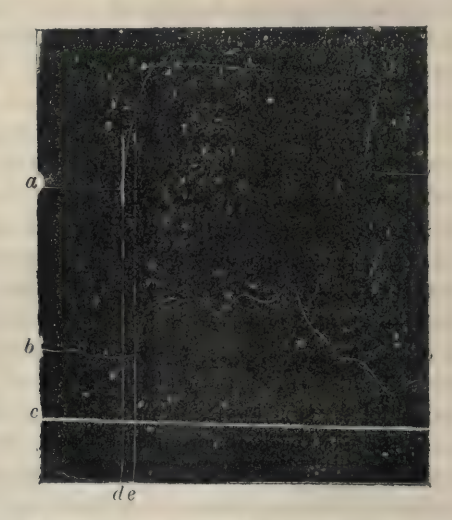


Fig. 1. — *a*. signal de l'excitation; — *b*. réaction pléthismographique; — *c*, tracé du diapason dont les vibrations sont rendues confuses par la réduction photographique; — *d*, *e*, temps de réaction = 0″18.

mais, au bout d'un temps variable pour chaque sujet, le temps s'allonge pour devenir plus considérable qu'au début de l'observation. Si, au lieu d'intervenir avec une excitation continue, on produit des excitations courtes, variées et inattendues, concurremment à l'excitation à laquelle le sujet doit répondre, on obtient des résultats confirmatifs de ceux de Wundt, la durée du temps de réaction augmente.

Les mêmes variations du temps de réaction se produisent sous l'influence des émotions. Il est probable que toutes les émotions agréables ou sthéniques que nous avons vues s'accompagner d'augmentation de la force musculaire et de la sensibilité et de modifications corrélatives de la circulation s'accompagnent aussi d'une diminution de la durée du temps de réaction, et que les émotions

désagréables ou asthéniques ont toujours un effet inverse ; mais souvent l'orientation plus ou moins fixe, déterminée par une émotion comme la colère, la haine, le désir, par exemple, gêne l'expérimentation ou la rend impossible. L'effet se montre dans toute sa pureté dans les états émotionnels modérés sans impulsions, comme ceux qui accompagnent l'état de satisfaction générale, les idées de grandeur, de richesse, etc., qui entraînent la bienveillance, ou les émotions dépressives qui n'entraînent pas la haine ou la répulsion de

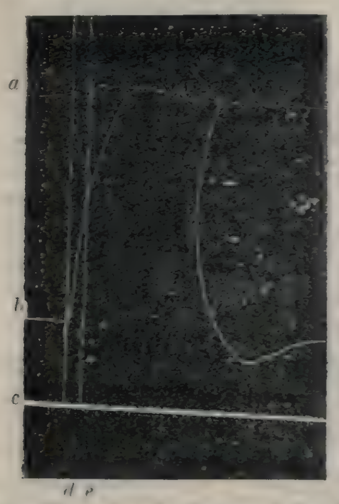


Fig. 2. — *a*, réaction pléthismographique ; — *b*, réaction buccale ; — *c*, tracé du diapason ; — *d*, *e*, temps de réaction = 0″22.

l'observateur et qui permettent, par conséquent, de répéter les expériences.

Les chiffres suivants donneront une idée exacte des faits que je viens d'exposer en résumé. Il s'agit tout d'abord du temps de réaction à des excitations cutanées dans des cas d'anesthésie incomplète. Dans tous les cas rapportés ici, l'exploration a été faite les yeux soigneusement clos, le temps de réaction est donc un peu allongé.

1° *Etat de veille et de repos.*

	TEMPS DE RÉACTION DE LA MAIN GAUCHE				PRESSION DYNAMOMÉTRIQUE DE LA MAIN GAUCHE
Point touché :	Front		Dos de la main		
	à droite	à gauche	droite	gauche	
B.	0″,30	0″,16	0″,38	0″,24	32
M.	0 ,44	0 ,76	0 ,57	0 ,78	18
T.	0 ,50	0 ,70	0 ,57	0 ,74	16
V.	0 ,33	0 ,42	0 ,43	0 ,54	20
R.	0 ,20	0 ,34	0 ,23	0 ,40	22

2° *État de veille et de repos.*

Point touché :	Temps de réaction de la main droite — Front à droite	Front à gauche	Dos de la main droite	Dos de la main gauche	Pression dynamométrique de la main droite
B.	0″,34	0″,22	0″,43	0″,31	26
M	0 ,42	0 ,68	0 ,54	0 ,72	30
T.	0 ,48	0 ,66	0 ,55	0 ,70	32
V.	0 ,32	0 ,42	0 ,39	0 ,52	36
R.	0 ,18	0 ,30	0 ,22	0 ,38	34

3° *Somnambulisme.*

Point touché :	Temps de réaction de la main droite — Front à droite	Front à gauche	Dos de la main droite	Dos de la main gauche	Pression dynamométrique de la main droite
B.	0″,18	0″,17	0″,25	0″,19	36
M.	0 ,17	0 ,23	0 ,18	0 ,20	40
T.	0 ,44	0 ,70	0 ,60	0 ,71	24
V.	0 ,58	0 ,60	0 ,62	0 ,64	25
R.	0 ,28	0 ,37	0 ,31	0 ,42	30

4° *Sous l'influence d'une émotion asthénique suggérée persistante à l'état de veille.*

Point touché :	Temps de réaction de la main droite — Front à droite	Front à gauche	Dos de la main droite	Dos de la main gauche	Pression dynamométrique de la main droite
B.	0″,42	0″,36	0″,50	0″,48	20
M.	0 ,55	0 ,72	0 ,60	0 ,75	25
T.	0 ,52	0 ,68	0 ,58	0 ,69	30
V.	0 ,50	0 ,50	0 ,52	0 ,54	24
R.	0 ,44	0 ,44	0 ,46	0 ,44	16

5° *Sous l'influence d'une émotion sthénique persistante à l'état de veille.*

Point touché :	Temps de réaction de la main droite — Front à droite	Front à gauche	Dos de la main droite	Dos de la main gauche	Pression dynamométrique de la main droite
B.	0″,14	0″,12	0″,15	0″,13	40
M.	0 ,15	0 ,15	0 ,17	0 ,17	46
T.	0 ,10	0 ,21	0 ,21	0 ,23	38
V.	0 ,25	0 ,27	0 ,26	0 ,33	37
R.	0 ,13	0 ,15	0 ,15	0 ,15	42

Dans la série suivante, il s'agit de la réaction à des excitations de l'ouïe (choc uniforme) chez deux hystériques hémianesthésiques doubles, mais plus insensibles à gauche.

6° État de veille.

	TEMPS DE RÉACTION DE LA MAIN		PRESSION DYNAMOMÉTRIQUE DE LA MAIN	
	droite	gauche	droite	gauche
C.	0",33	0",36	20	14
L.	0 ,36	0 ,37	18	12



Fig. 3. — *a*. réaction buccale; — *b*. réaction de la main; — *b. c*. tracé du diapason; — *d. e*. retard de la réaction de la main = 0"14.

7° Somnambulisme.

	TEMPS DE RÉACTION DE LA MAIN		PRESSION DYNAMOMÉTRIQUE DE LA MAIN	
	droite	gauche	droite	gauche
C.	0",37	0",35	16	14
L.	0 ,38	0 ,40	16	10

8° Etat de veille, sous l'influence de l'odeur du musc.

	TEMPS DE RÉACTION DE LA MAIN		PRESSION DYNAMOMÉTRIQUE DE LA MAIN	
	droite	gauche	droite	gauche
C.	0",18	0",16	40	38
L.	0 ,15	0 ,17	44	35

9° Sous l'influence d'une émotion asthénique suggérée et persistante à l'état de veille.

	TEMPS DE RÉACTION DE LA MAIN		PRESSION DYNAMOMÉTRIQUE DE LA MAIN	
	droite	gauche	droite	gauche
C.	0",42	0",48	12	8
L.	0 ,51	0 ,43	10	8

10° *Sous l'influence d'une émotion sthénique suggérée et persistante à l'état de veille.*

	Temps de réaction de la main		Pression dynamométrique de la main	
	droite	gauche	droite	gauche
C.	0″,15	0″,18	42	38
L.	0 ,16	0 ,17	44	35

On voit que dans ces différentes conditions le temps de réaction diminue ou augmente en même temps que l'énergie de l'effort musculaire augmente ou diminue.

Les mêmes influences n'agissent pas avec la même intensité sur tous les sujets; elles peuvent même être indifférentes à un bon nombre; mais ces quelques exemples suffisent pour montrer à quelles divergences peuvent donner lieu les explorations de la sensibilité chez les hystériques. Cette étude, pour être rigoureusement conduite, nécessiterait la détermination exacte non seulement des ingesta et des circumfusa, mais encore des conditions psychiques, c'est-à-dire que les difficultés sont à peu près insurmontables.

L'augmentation de la force musculaire et la diminution du temps de réaction qui vont de pair, impriment à la forme graphique de l'effort des aspects caractéristiques sur lesquels j'ai déjà eu occasion d'appeler l'attention [1].

Lorsque l'effort est énergique et la réaction rapide, la courbe s'élève brusquement, tandis que lorsque l'effort est faible et la réaction lente, la courbe s'élève graduellement et met plus longtemps à atteindre son sommet.

La modification de l'énergie du mouvement et celle du temps de réaction n'existent qu'en raison de conditions physiologiques dont l'étude présente un intérêt particulier chez quelques hystériques.

Ces modifications s'accompagnent en effet de changements de volume du membre dont on peut se rendre compte à l'aide du pléthismographe. L'augmentation de volume qui coincïde avec l'exaltation fonctionnelle se produit plus rapidement que les réactions volontaires; elle est par conséquent indépendante de la volonté, et paraît une des conditions de l'accomplissement du mouvement volontaire.

Je me suis rendu compte de la succession chronologique des phénomènes par le dispositif expérimental suivant. La main droite du sujet est placée dans le réservoir du pléthismographe qui est en communication avec un tambour enregistreur. Un autre tambour enregis-

1. *Sensation et mouvement*, p. 20, 30, 43.

treur est en communication avec un tube fermé à son extrémité et placé sur la tête du sujet. Un diapason de 100 vibrations par seconde enregistre le temps. Le talon d'un second diapason en vibration est alors appliqué sur la tête, et le temps de cette excitation s'enregistre par la dépression du tube par l'intermédiaire duquel ce diapason touche la tête. Le temps de la réaction pléthismographique (Fig. 1) est de 0'',18.

Dans une seconde expérience (Fig. 2) la main droite étant placée de la même manière dans le réservoir du pléthismographe, le second tambour enregistreur est en communication avec un tube fermé à



Fig. 1. — *a*. courbe myographique ; — *b*. courbe pléthismographique ; — *c*, tracé du diapason ; — *d*. *e*. différence du temps de réaction = 0''6.

son extrémité et placé dans la bouche du sujet, qui réagit en serrant les dents à l'excitation céphalique faite de la même manière avec l'interposition du même tube que précédemment. On trouve aussi que la réaction volontaire de la mâchoire a un retard de 0'',22 sur la réaction pléthismographique de la main droite. Le temps de réaction volontaire buccale est de 0'',40.

Dans une troisième expérience, un tube fermé est placé entre les dents, un second entre le pouce et l'index de la main droite. Le sujet doit réagir à la fois, à la même excitation avec la bouche et avec la main droite (Fig. 3). La réaction de la main se trouve en retard de 0'',14 sur la réaction buccale : son temps de réaction est plus long par conséquent de 0'',36 que le temps de réaction pléthismographique de la même main et il est en somme de 0'',54. (Ces chiffres indiquent la moyenne de plusieurs expériences.)

Quelle est la cause de la réaction pléthismographique, de l'augmentation de volume de la main ? On est en droit de penser *a priori* que le changement de volume n'est pas dû à la contraction muscu-

laire, car on sait que le muscle qui se contracte ne change pas de volume. Du reste on peut établir expérimentalement que la contracture involontaire provoquée par l'excitation [1] n'est pas contemporaine du phénomène pléthismographique. Si la main étant le réservoir du pléthismographe, un tambour myographiqne est placé sur les muscles fléchisseurs des doigts du même côté, on constate que la réaction des fléchisseurs précède de 0'',06 ou 0'',08 la réaction pléthismographique (Fig. 4). Cette vérification n'était pas inutile, car si les deux réactions avaient été synchrones, on pourrait croire que le changement de pression dans le pléthismographe était dû à la flexion des doigts sur la traverse du réservoir faisant entrer une plus grande partie de l'avant-bras dans l'appareil. Cet ordre de succession des phénomènes pourrait être favorable à la théorie de M. Brown-Séquard, qui admet que les phénomènes de vaso-dilatation sont secondaires à la suractivité des tissus, laquelle est sous la dépendance directe de l'action nerveuse.

Je ferai remarquer en passant la différence de 0''46 entre la réaction musculaire involontaire et la réaction volontaire [2].

Si la réaction pléthismographique n'est pas due à un phénomène musculaire elle ne peut être due qu'à une augmentation de l'afflux sanguin comme l'avait reconnu Mosso. D'ailleurs l'augmentation des liquides dans le membre dans les conditions d'exaspération fonctionnelle que nous venons de passer en revue, peut être établie par d'autres faits. J'ai reconnu par exemple [3] que les mêmes influences qui produisent l'augmentation de volume du membre, déterminent une diminution de la résistance électrique. Or cette diminution ne peut être due qu'à une augmentation de la quantité de liquide dans les parties traversées par le courant. M. Vigouroux avait d'ailleurs déjà constaté que la résistance électrique est diminuée du côté anesthésique chez les hystériques, c'est-à-dire du côté où la force musculaire est moindre et où le temps de réaction est le plus long.

Les modifications de volume et de résistance électrique coïncident encore avec d'autres modifications qui ne sont pas moins intéressantes.

M. Hénocque, mettant à profit l'observation de Vierordt qui avait remarqué qu'en regardant obliquement certaines parties de la peau et en particulier la surface unguéale du pouce avec le spectroscope, on peut voir la bande de l'hémoglobine, a montré qu'en arrêtant la

1. *Sensation et mouvement*, p. 70.
2. *Comptes rendus de la Soc. biol.*, 1889, p. 27, 33.
3. *Note sur des modifications de la résistance électrique sous l'influence des excitations sensoreilles et des émotions.* (*C. R. Soc. de biol.*, 1888, p. 217.)

circulation dans le pouce par une constriction circulaire on peut se rendre compte du temps que met cette bande à disparaître, c'est-à-dire du temps de la réduction de l'oxyhémoglobine, ou de l'activité de la réduction, la proportion d'hémoglobine du sang étant connue. Ce mode d'appréciation de l'activité des échanges dans les tissus a pu être critiqué, mais il est un fait incontestable, c'est que l'on peut au moins comparer le temps de la disparition de la bande de l'oxyhémoglobine chez les différents individus ou dans des circonstantes différentes chez les mêmes individus.

Dans une note sur l'examen spectroscopique comparatif de la surface unguéale des deux pouces par sa méthode, M. Hénocque [1] a signalé des différences de la durée du temps de réduction de l'oxyhémoglobine d'un côté à l'autre; mais les conditions de ces variations étaient restées indéterminées [2]. J'ai répété cet examen comparatif sur des hystériques et sur des épileptiques [3]. Sur les cinq hystériques, j'ai constaté que la durée de la réduction était plus longue du côté de l'anesthésie; chez les épileptiques que j'ai examinés, et qui d'ailleurs ne présentaient que des troubles peu marqués de la sensibilité, je n'ai pas retrouvé le même rapport, qui s'est montré chez deux hémiplégiques.

	Côté de l'anesthésie prédominante.	Quantité p^r 100 d'oxyhémoglobine.	Pouce droit.		Pouce gauche.	
			Durée de la réduction.	Activité de la réduction.	Durée de la réduction.	Activité de la réduction.
	—	—	—	—	—	—
B......	D.	8,5	72″	0,58	60″	0,74
M.....	G.	8	58″	0,69	65″	0,61
T......	G.	9,5	72″	0,72	78″	0,60
V......	G.	7,5	55″	0,68	64″	0,58
R.....	G.	8	63″	0,63	70″	0,57

La durée de la disparition de la bande principale de l'oxyhémoglobine présente chez les hystériques des variations nombreuses et dont on peut déterminer quelques conditions. Dans le sommeil provoqué, elle est augmentée; mais cette augmentation m'a surtout paru manifeste dans la léthargie : ainsi, chez T., elle est de 88″, au lieu de 72, et chez R., de 82″, au lieu de 63. Dans les états somnambuliques, les variations diverses de la durée de la réduction de l'oxyhémoglobine sont parallèles à celles de l'état psychique.

Chez ces mêmes sujets, on peut faire varier la durée de la réduction, soit en provoquant des états émotionnels divers, soit simple-

1. *Comptes rendus de la Soc. de biol.*, 1884, p. 762.
2. Vauthrin, *Dosage de l'hémoglobine par la méthode d'Hénocque*, 1888, p. 51.
3. Ch. Féré, *Notes hématospectroscopiques sur les hystériques et les épileptiques.* (*Comptes rendus de la Soc. de biol.*, 1889, p. 104, 131.)

ment en pratiquant des excitations des organes des sens. M. Hénocque avait déjà reconnu d'ailleurs que, chez des sujets normaux, l'exercice musculaire, le massage, augmentent l'activité de la réduction; M. Lejard a vu des effets analogues sous l'influence de la balnéation[1]. Les effets momentanés de l'exercice musculaire, du massage, de l'hydrothérapie, de l'électricité statique, activent la réduction d'une manière tout à fait remarquable chez les hystériques; sous ces différentes influences, on peut observer des différences de 20″, c'est-à-dire d'un tiers de la durée habituelle.

L'influence des excitations cutanées ou des sens spéciaux se manifeste avec la même intensité. Les excitations colorées, par exemple, provoquent une augmentation de la rapidité de la réduction, qui paraît varier comme les effets des mêmes excitations révélées par le pléthismographe.

Les variations de la durée de la réduction, sous l'influence des excitations lumineuses ou colorées, ne sont que la confirmation des expériences de Moleschott, qui a vu que la quantité de l'acide carbonique exhalé dans l'obscurité est, par rapport à celle qui est exhalée à la lumière, comme 3 est à 5, et que l'élimination de l'acide carbonique est en rapport avec l'intensité de la lumière.

On peut encore, par la même méthode, varier l'expérience de Bidder et Schmidt, qui ont vu que la perte de poids due à l'exhalation de l'acide carbonique et à la transpiration chez les animaux en état d'inaction, tendait à s'égaliser lorsqu'on les avait rendus aveugles. Peu de temps après la simple occlusion des yeux, sans sommeil, on peut obtenir chez un sujet de cette catégorie un allongement du temps de réduction dépassant 20″.

Sous l'influence des émotions suggérées dans le somnambulisme et persistantes à l'état de veille, on observe des variations analogues. Aux émotions sthéniques correspond une diminution de la durée de la réduction; aux émotions asthéniques, une augmentation.

Nons savons que si la nutrition des hystériques présente quelques différences d'activité avec la nutrition normale, elle n'en obéit pas moins aux mêmes lois générales; on est donc en droit d'admettre que les mêmes phénomènes à un degré quelconque accompagnent les émotions chez les sujets sains. Ces observations sont d'ailleurs conformes à ce que nous a déjà appris l'étude des phénomènes mécaniques et chimiques de la respiration et des sécrétions dans les maladies mentales.

Les phénomènes de la nutrition en rapport avec les états psychi-

1. *Des anémies*, br., 1888.

ques normaux ont été rarement étudiés; cependant. Apjohn [1] a observé sur lui-même une diminution considérable de l'expiration de l'acide carbonique sous l'influence d'une dépression mentale temporaire.

Les variations des phénomènes chimiques de la respiration sous l'influence des émotions coïncident d'ailleurs avec des variations des phénomènes mécaniques qui se produisent encore en conséquence des excitations sensorielles [2].

Sous l'influence des émotions dépressives suggérées, j'ai observé une augmentation de la durée de réduction de 10, 15, 20 chez les sujets dont l'activité de réduction est déjà lente à l'état normal. Le ralentissement de la nutrition n'est pas seulement en rapport avec les émotions dépressives; on l'observe encore, comme l'a noté M. Hénocque, dans la fatigue physique ou mentale. et aussi consécutivement à l'exagération de l'activité qui s'est montrée en conséquence d'excitations périphériques ou mentales très fortes. Cependant, dans ces dernières conditions, on peut ne pas observer une augmentation de la durée du phénomène du pouce, ce qui tient, comme on le verra mieux tout à l'heure, à ce que de fortes décharges nerveuses peuvent être suivies d'une diminution dans le sang de la quantité d'oxyhémoglobine : cette diminution entraine nécessairement, toutes choses égales, une diminution proportionnelle de la durée de la réduction.

Ces modifications de l'activité des échanges sous l'influence des excitations périphériques ou des émotions sont intéressantes au point de vue de la pathologie; mais leurs rapports avec l'état de la sensibilité, de la force musculaire et du temps de réactions méritent surtout d'être signalés.

On ne peut pas s'attendre à établir une proportion définie, car le procédé de mesure de l'activité de la réduction de l'oxyhémoglobine n'a pas plus de précision absolue que le procédé de mesure du temps de réaction; il semble cependant qu'on soit en droit de conclure que : la durée du temps de réaction varie comme la durée de la réduction de l'oxyhémoglobine, ou que l'activité intellectuelle est en rapport avec l'activité de la nutrition. La pathologie mentale peut fournir d'autres illustrations pour montrer que l'intelligence est fonction de la nutrition.

1. J. Apjohn, *Exper. relative to the acid carbonic of expired air in health and disease.* (*Dublin hosp. rep.*, 1830, t. V, p. 532.)

2. Ch. Féré, *Dégénérescence et criminalité.* (Bibl. de phil. contemp., 1887. Introduction.)

II

L'énergie et la vitesse des mouvements volontaires chez les épileptiques.

Si les hystériques dont l'exhausion nerveuse est le caractère prédominant sont des sujets de choix pour l'étude des phénomènes d'excitation, les épileptiques ne sont pas moins précieux pour l'étude des phénomènes d'épuisement.

A l'état normal, les épileptiques présentent souvent, comme les hystériques, une faiblesse remarquable des mouvements et un retard des réactions qui peuvent aussi prédominer d'un côté. Mais j'ai montré [1] qu'en dehors des cas exceptionnels de paralysie qui succèdent quelquefois aux décharges épileptiques, les accès convulsifs qui ne sont pas suivis d'excitation psychique laissent après eux une diminution de force musculaire qui persiste un temps variable après que le malade a repris connaissance. Les accès purement psychiques en apparence donnent d'ailleurs lieu à la même dépression consécutive qui porte sur toutes les fonctions.

L'épuisement qui succède aux paroxysmes épileptiques est surtout propre à montrer les rapports qui existent entre l'énergie et la vitesse des réactions volontaires,

Les troubles de la sensibilité des épileptiques présentent avec ceux des hystériques des analogies et des différences. Les analogies consistent en ce qu'ils affectent ordinairement la forme unilatérale et qu'ils portent souvent sur tous les sens : ils atteignent la sensibilité cutanée sous toutes ses formes, l'ouïe, le goût, l'odorat, la vision. La sensibilité visuelle peut être atteinte sous toutes ses formes, acuité visuelle, étendue du champ visuel, sensibilité à la lumière, sens chromatique. Mes observations sur ces différents points ne font que confirmer celles de Thomsen, Civadelli, Tonnini, Oseretzkowki, etc.

Malgré ces points de ressemblance, l'anesthésie des épileptiques paraît différer de celle des hystériques par plusieurs caractères. L'analgésie paraît plus marquée que les autres défauts de la sensibilité (Smoler). Au lieu de prédominer le plus souvent à gauche, comme chez les hystériques, ils semblent proportionnellement plus fréquents et plus marqués à droite (mancinisme sensoriel de Lombroso).

1. *De l'état des forces chez les épileptiques.* (*Comptes rendus de la Soc. de biol.*, 1888, p. 24.)

L'anesthésie n'atteint guère l'intensité qu'on lui voit présenter chez les hystériques. Elle ne s'accompagne pas, en général, de troubles dysesthésiques disséminés ou en plaques (zones érogènes, dynamogènes, spasmogènes).

Les troubles de la sensibilité chromatique des épileptiques consistent plutôt en dyschromatopsie qu'en achromatopsie; on peut remarquer d'ailleurs que chez quelques hystériques, la dyschromatopsie se rencontre : j'en ai observé plusieurs qui ont l'habitude de répondre « noir » quand on leur montre du violet, mais reconnaissent voir une couleur singulière qu'ils ne sauraient pas nommer. On ne peut pas faire varier à volonté l'anesthésie des épileptiques par des excitations périphériques, ou au moins on ne peut pas lui imprimer des modifications aussi intenses que chez les hystériques; pourtant le transfert s'obtient quelquefois : on connaît d'ailleurs les faits de Hirt, de Buzzard, de Pitres sur le transfert des sensations prémonitoires de l'attaque épileptique (aura).

Toutefois, la sensibilité des épileptiques se trouve modifiée dans certaines circonstances : il existe quelques observations relatives à l'étude des troubles sensoriels consécutifs à l'accès d'épilepsie, notamment celles de MM. Thomsen et Oppenheim, Finkelstein, d'Abundo. J'ai repris cette étude en me faisant amener chaque matin tous les malades qui ont eu des accès récents. On peut dire, je crois, qu'il existe constamment des troubles sensoriels à la suite des paroxysmes, quelle que soit leur forme. Les paroxysmes laissent après eux un certain degré d'anesthésie qui porte sur tous les sens.

Lorsque la stupeur post-paroxystique ne se produit pas et qu'il persiste à la suite des convulsions un certain degré d'excitation, qui constitue comme le supplément de la décharge, l'anesthésie peut n'être pas constatée, mais on la retrouve plus tard quand la dépression se produit. L'anesthésie post-paroxystique présente des différences très considérables dans sa durée, suivant les sujets et suivant la forme des accès. Quelquefois, on n'en trouve plus de traces au bout d'une heure ou même moins; d'autres fois, principalement à la suite d'attaques répétées, elle peut persister pendant plusieurs jours. La persistance de ces troubles permet de mesurer la durée de la dissolution des éléments de la stupeur, et cette mesure paraît avoir de l'importance au point de vue du pronostic de la démence qui résulte de la reproduction répétée de ces mêmes troubles et de leur installation définitive.

La déchéance intellectuelle est moins en rapport avec la fréquence des accès et leur violence apparente qu'avec l'intensité des phénomènes de dépression qui suivent les décharges.

Les troubles de la sensibilité et de la motilité des épileptiques et leurs recrudescences post-paroxystiques coïncident avec des modifications de la durée du temps de réaction.

La durée du temps de réaction chez les épileptiques a été étudiée par M. Tanzi [1] et par M. Rémond [2]. Ces recherches indiquent une augmentation de la durée du temps de réaction chez les épileptiques en dehors de l'accès. Les conclusions de M. Rémond sur l'influence de la fréquence des accès et du bromure ne découlent pas de ses observations, qui n'ont pas été faites comparativement en dehors des accès ou après, ni sous l'influence et en dehors de l'influence du bromure chez les mêmes sujets. Mes observations ont porté principalement sur l'étude comparée du temps de réaction à la suite des accès et à une période éloignée des paroxysmes. Le retard de la réaction de l'état normal n'est pas nécessairement en rapport avec le nombre des accès : des épileptiques qui ont tous les jours plusieurs paroxysmes vertigineux et convulsifs ont une réaction moins retardée que d'autres malades qui n'ont que des accès beaucoup plus rares, mais plus intenses.

Chez un bon nombre d'épileptiques, il existe des différences latérales du temps de réaction; le retard unilatéral coïncide avec d'autres troubles de la sensibilité aussi unilatéraux.

La durée du temps de réaction est influencée aussi bien par les paroxysmes psychiques que par les paroxysmes convulsifs. Je n'ai observé qu'une seule fois une légère diminution de la durée du temps de réaction chez un individu atteint de délire épileptique avec prédominance d'idées ambitieuses. Je n'ai pas trouvé d'autres malades chez lesquels l'exploration fût possible dans ces conditions.

A la suite des paroxysmes convulsifs ou vertigineux, la durée du temps de réaction est constamment plus longue, même lorsque le malade paraît complètement sorti de la stupeur. Cette augmentation de la durée du temps de réaction persiste un temps variable après le paroxysme. Elle concorde avec la diminution de la sensibilité et l'affaiblissement musculaire qui se produisent dans les mêmes circonstances.

1° Do. — *a. État normal.*

EXCITATIONS CUTANÉES :

	Point touché.			
	fr. dr.	fr. g.	m. dr.	m. g.
Réaction de la main droite......	0″,29	0″,33	0″,38	0″,38
— — gauche.....	0″,29	0″,32	0″,35	0″,36

1. Tanzi, *l'Equazione personale degli epillittici.* (*Archivio de psichiatria*, t. VII, p. 168, 1866.)

2. Rémond, *Contribution à l'étude des courants nerveux et de la durée des actes psychiques les plus simples à l'état normal et à l'état pathologique.* Th. Nancy, 1888.

EXCITATIONS AUDITIVES :

Réaction de la main	droite......	0",27
— —	gauche.....	0",29

Do. — *b. Une heure après un accès.*

EXCITATIONS CUTANÉES :

	Point touché.			
	fr. dr.	fr. g.	m. dr.	m. g.
Réaction de la main droite......	0",55	0",53	0",57	0",54
— — gauche.....	0",38	0",38	0",57	0",49

EXCITATIONS AUDITIVES :

Réaction de la main	droite......	0",37
—	gauche.....	0",36

2° B. — *a. État normal.*

EXCITATIONS CUTANÉES :

	Point touché.			
	fr. dr.	fr. g.	m. dr.	m. g.
Réaction de la main droite......	0",19	0",23	0",22	0",23
— — gauche.....	0",18	0",19	0",19	0",23

EXCITATIONS AUDITIVES :

Réaction de la main	droite......	0",16
— —	gauche.....	0",16

B. — *b. Trois heures après un accès.*

EXCITATIONS CUTANÉES :

	Point touché.			
	fr. dr.	fr. g.	m. dr.	m. g.
Réaction de la main droite......	0",34	0",40	0",46	0",49
— — gauche.....	0",22	0",22	0",35	0",34

EXCITATIONS AUDITIVES :

Réaction de la main	droite......	0",40
— —	gauche.....	0",20

3° De. — *a. État normal.*

EXCITATIONS CUTANÉES :

	Point touché.			
	fr. dr.	fr. g.	m. dr.	m. g.
Réaction de la main droite......	0",57	0",59	0",50	0",43
— — gauche.....	0",60	0",55	0",59	0",65

EXCITATIONS AUDITIVES :

Réaction de la main	droite......	0",48
— —	gauche.....	0",50

De. — *b. Une heure et demie après un accès.*

EXCITATIONS CUTANÉES :

	Point touché.			
	fr. dr.	fr. g.	m. dr.	m. g.
Réaction de la main droite......	0″,95	1″,15	0″,72	0″,76
— — gauche.....	0″,69	0″,84	0″,88	0″,71

EXCITATIONS AUDITIVES :

Réaction de la main droite......	0″,63
— — gauche.....	0″,55

4° S. — *a. État normal.*

EXCITATIONS CUTANÉES :

	Point touché.			
	fr. dr.	fr. g.	m. dr.	m. g.
Réaction de la main droite......	0″,25	0″,31	0″,29	0″,32
— — gauche.....	0″,33	0″,32	0″,29	0″,17

EXCITATIONS AUDITIVES :

Réaction de la main droite......	0″,34
— — gauche.....	0″,33

S. — *b. Deux heures après un vertige.*

EXCITATIONS CUTANÉES :

	Point touché.			
	fr. dr.	fr. g.	m. dr.	m. g.
Réaction de la main droite......	0″,34	0″,38	0″,42	0″,44
— — gauche.....	0″,40	0″,35	0″,47	0″,39

EXCITATIONS AUDITIVES :

Réaction de la main droite......	0″,39
— — gauche.....	0″,36

S. — *c. Soixante-douze heures après le dernier de quinze accès sériels.*

EXCITATIONS CUTANÉES :

	Point touché.			
	fr. dr.	fr. g.	m. dr.	m. g.
Réaction de la main droite......	1″,05	1″,15	0″,80	0″,94
— — gauche.....	1″,24	1″,16	1″,11	1″,45

EXCITATIONS AUDITIVES :

Réaction de la main droite......	1″,08
— — gauche.....	1″,43

On peut voir, d'après ces quelques exemples, que la durée du temps de réaction chez ces malades, considéré soit après les accès, soit dans les intervalles, ne répond pas régulièrement aux résultats fournis à l'état normal. J'aurai à revenir sur quelques faits qui ten-

dent à montrer qu'il y a un rapport entre la localisation des réactions retardée et la localisation prédominante des décharges. Si on veut prendre la peine de comparer ces chiffres avec les suivants qui représentent la perte de la force musculaire normale, on retrouvera chez ces épileptiques la même relation entre la puissance de l'effort et la rapidité de la réaction, les mêmes rapports qui ont été mis en lumière par l'expérimentation chez les hystériques.

DIMINUTION DE LA FORCE MUSCULAIRE, A LA SUITE DE L'ACCÈS D'ÉPILEPSIE
(*Rapport à la force normale* = 100.)

NOMS	IMMÉDIATEMENT APRÈS L'ACCÈS		1/4 D'HEURE APRÈS L'ACCÈS		1/2 HEURE APRÈS L'ACCÈS		3/4 D'HEURE APRÈS L'ACCÈS	
	main droite	main gauche	main droite	main gauche	main droite	main gauche	main droite	main gauche
Pi.......	36	60	10	23	3	20	0	10
Pa	66	43	46	20	43	3	40	0
O.	45	40	30	31	30	27	35	9
Der	45	42	30	31	14	15	0	0
Lam	61	70	46	60	46	55	42	52
Co.	62	51	36	33	30	33	26	31
Lal	43	40	36	40	16	20	10	0
Be.	65	67	68	64	15	50	25	25
Lon.....	44	25	42	21	15	12	19	6
R........	51	54	45	50	42	48	31	27
Do......	58	56	54	48	36	46	19	36
V.......	47	36	26	12	10	6	0	0
S	45	48	32	39	21	23	5	6
G	28	39	30	33	8	21	0	0
Lep.....	52	36	32	30	25	19	20	16
Mal.....	60	57	32	33	24	33	22	31
Ca.	25	10	25	10	25	10	22	10
Del	28	49	26	27	17	27	11	16
Mat.....	43	54	36	37	31	37	31	37
Ba.	14	30	20	2	12	2	10	0
Moyennes.	45.9	45.3	34.6	32.6	24.6	25.3	18.4	15.6

La relation qui existe entre la diminution de la force musculaire et l'augmentation du temps de réaction chez les épileptiques après les accès se traduit sur les tracés dynamographiques qui montrent que la ligne d'ascension, au lieu d'être brusque et presque verticale, monte graduellement et s'élève moins [1]. Chez un grand nombre de malades ces phénomènes s'accompagnent de tremblement.

Cette dépression psychomotrice post-paroxystique des épileptiques se trouve, comme l'excitation et la dépression des hystérisques, en connexion avec des troubles circulatoires, respiratoires, nutritifs dont j'ai eu occasion d'étudier plusieurs précédemment, et que je ne ferai que rappeler ici. La pression artérielle est diminuée [2], et la

1. Ch. Féré. *Note sur l'état des forces et sur le tremblement chez les épileptiques après les attaques.* (*Nouv. Iconographie de la Salpêtrière*, 1889, p. 38.)

2. *Observations faites sur les épileptiques à l'aide du sphygmomètre de Bloch. C. R., Soc. de biol.*, 1888, p. 506.)

forme graphique du pouls présente un changement que l'on peut retrouver d'ailleurs à la suite d'un effort local [1]. La respiration est modifiée [2], les fonctions sécrétoires de la peau sont diminuées [3], la sécrétion rénale est modifiée [4], etc. Mais le fait le plus important c'est que la quantité d'oxyhémoglobine diminue dans le sang après l'accès et cette diminution qui dure quelquefois plusieurs jours s'accompagne d'altération des éléments figurés du sang [5]. La diminution de l'oxyhémoglobine dans le sang dans cette circonstance nous montre qu'une décharge nerveuse peut produire des effets analogues à une perte de sang. Du reste, à la suite de la saignée nerveuse opérée par la décharge épileptique, on peut constater quelquefois que la diminution de l'oxyhémoglobine continue encore à s'accentuer longtemps après le paroxysme, tout comme elle s'accentue à la suite d'une hémorrhagie par rupture vasculaire.

Cette altération n'est pas sans intérêt au point de vue de l'interprétation des phénomènes psycho-moteurs qui suivent la décharge épileptique et en particulier des modifications de l'énergie et de la rapidité des mouvements volontaires.

Les paralysies post-épileptiques ont été considérées d'abord par Todd et Robertson comme dues à l'épuisement du cerveau qui succède à la décharge paroxystique. Cette théorie fort simple peut être rapprochée de celle de Schröder van der Kolk qui considérait la décharge nerveuse, qu'il localisait dans le bulbe, comme comparable à la décharge paroxystique de la bouteille de Leyde. Elle est d'ailleurs conforme à la théorie de la fatigue qui est actuellement considérée par la plupart des physiologistes comme un phénomène central. Elle a été adoptée et défendue par Hughlings Jackson, mais attaquée notamment par Gowers.

Les objections à la théorie de l'épuisement me paraissent faciles à combattre.

Comment se fait-il que la paralysie soit plus fréquente à la suite

1. *Note sur l'influence de l'exercice musculaire localisé sur la forme du pouls.* (*C. R., Soc. de biol.*, 1888, p. 253.) — *Note sur les modifications du pouls dans le paroxysme épileptique.* (*Nouv. Icon. de la Salpêtrière*, 1888, p. 120.)

2. *Note sur les phénomènes mécaniques de la respiration chez les épileptiques.* (*C. R., Soc. de biol.*, 1888, p. 134. *Nouv. Icon. de la Salpêtrière*, 1888, p. 70.) — *Note sur la circonférence thoracique et la capacité vitale chez les épileptiques.* (*Ibid.*, 1889, p. 346.)

3. *Phénomènes d'épuisement consécutifs à l'accès d'épilepsie.* (*C. R., Soc. méd. des hôp. de Paris*, 1888, p. 388.)

4. *Note sur la plus grande rapidité de l'élimination de certains médicaments par les urines à la suite des accès d'épilepsie.* (*C. R., Soc. de biol.*, 1888, p. 773.)

5. *Note sur l'altérabilité des globules rouges et sur la présence temporaire d'un grand nombre de globulins dans le sang des épileptiques après les accès.* (*C. R., Soc. biol.*, 1889, p. 213.)

d'accès relativement légers d'épilepsie partielle, qu'à la suite des attaques généralement beaucoup plus intenses de la soi-disant grande épilepsie? Ceux qui ont fait cette objection n'avaient peut-être pas pris la peine de constater que chez la plupart des individus atteints de ladite grande épilepsie il existe à la suite des accès et même des vertiges un certain degré de parésie. Ils auraient peut-être été moins surpris de trouver de l'épuisement plus marqué dans l'épilepsie hémiplégique, s'ils s'étaient souvenus que l'épilepsie hémiplégique se produit fort souvent chez des individus hémiparétiques. On admet généralement que la fatigue se produit plus facilement chez les individus faibles, à système nerveux héréditairement ou congénitalement épuisé; c'est ainsi que les impotences fonctionnelles se produisent plus souvent chez les dégénérés qui les acquièrent avec fort peu d'effort; c'est un point sur lequel Gallard insistait avec raison à propos de l'impotence fonctionnelle des écrivains. On peut encore faire remarquer que, sous l'influence d'une cause débilitante générale, les muscles qui sont le siège d'une exercice plus habituel sont les plus sujets aux paralysies : Gubler a relevé que souvent les paralysies des maladies aiguës portent sur les muscles exercés professionnellement. Par conséquent la fréquence de la paralysie du côté de l'épilepsie partielle n'a rien qui soit contraire aux lois générales de la fatigue.

M. Hughlings Jackson a cherché à expliquer cette différence en disant qu'une décharge violente diffuse facilement, tandis qu'une décharge locale concentrée sur un point et sans diffusion doit amener plus aisément l'épuisement. A cette explication M. Gowers répond : « Mais il n'y a aucune évidence qu'une décharge légère de longue durée épuise davantage les éléments nerveux qu'une décharge plus intense, mais rapide. De plus, la comparaison d'une série de cas montre qu'il n'y a aucune relation entre la durée et l'intensité de la convulsion ou entre ces deux conditions et la faiblesse qui les suit; que d'un côté nous pouvons avoir un spasme moteur intense et longtemps continué, avec une faiblesse consécutive très légère; tandis que, d'un autre côté, une grande perte de forces peut succéder à d'autres attaques dans lesquelles il n'y a eu aucune convulsion et où l'accès consiste en une décharge purement sensitive. Dans ces cas, nous avons des paralysies transitoires sans aucun spasme moteur, c'est-à-dire que nous avons une activité des centres moteurs diminués sans qu'ils soient le siège d'aucune décharge. Nous devons considérer les centres comme retenus dans leur action ou *inhibés*... [1]. » La première proposition de M. Gowers est incontes-

1. Gowers, *de l'Épilepsie*, traduct. française, p. 163, 165.

table, mais elle ne répond pas du tout à l'argument de M. Jackson et n'infirme pas sa thèse. La seconde proposition est tout aussi incontestable, mais elle ne prouve rien contre la théorie de l'épuisement. M. Gowers raisonne comme la plupart des partisans de la théorie de l'inhibition, qui ne considèrent dans l'animal en expérience ou dans l'homme en observation que l'organe qui est ou est supposé le siège de l'excitation et l'organe qu'il leur plaît de soumettre à leurs investigations. Cette façon de raisonner est défectueuse, ce qu'il est facile de démontrer en particulier lorsqu'il s'agit de l'épilepsie.

L'étude physiologique, autant que l'étude clinique, nous montre que l'accès d'épilepsie ne consiste pas seulement en troubles moteurs extérieurement visibles; les muscles de la vie organique, les organes sécréteurs, la respiration sont aussi affectés, en même temps que les fonctions sensorielles et psychiques. Or la mise en activité excessive de chacune de ces fonctions est susceptible de produire un épuisement général, de même que leur mise en activité modérée coïncide avec une exagération momentanée de toutes les autres fonctions.

L'exercice exagéré des fonctions psychiques entraîne un épuisement de la force musculaire, des fonctions digestives, etc. La douleur ou l'exercice excessif de la sensibilité produit des phénomènes d'épuisement général bien connus. La surcharge de l'estomac peut produire le même résultat. Quelle que soit la cause d'épuisement, la fatigue ou la paresse se fait d'abord sentir sur l'organe ou sur le membre le plus faible; l'affaiblissement fonctionnel de cet organe peut donc se manifester sans qu'il ait été le siège d'une activité spéciale. Un épuisement général ou local peut donc tout aussi bien être la conséquence de troubles sensoriels ou psychiques que de troubles moteurs. D'ailleurs, les altérations du sang qui persistent plus ou moins longtemps après l'accès, montrent évidemment qu'il y a eu quelque chose de détruit et que les troubles observés ne sont pas l'effet d'une mystérieuse action d'arrêt [1].

Comme Hughlings Jackson l'a signalé : la paralysie peut être plus considérable si le commencement de l'accès a été arrêté par la ligature des membres. Cette circonstance indique seulement que lors-

1. Dans son récent article « Inhibition » du *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, M. Brown-Séquard n'oppose à l' « épuisement » qu'un argument absolument contestable : « Nous voyons très souvent les plus grandes fatigues, le plus grand épuisement, exister sans perte d'activité et surtout sans perte de propriété. » (4e série, t. VII, p. 17.) Dans plusieurs discussions récentes à la Société de biologie, M. Brown-Séquard a affirmé l'existence de phénomènes « de dynamogénie et d'inhibition » sans phénomènes nutritifs, sans combustion, sans perte : la preuve expérimentale qui seule pourrait combattre victorieusement la doctrine de « l'excitation et de l'épuisement » que je défends, manque jusqu'à présent.

qu'on empêche la production des convulsions externes, on ne supprime pas nécessairement les décharges : les phénomènes viscéraux sont au moins aussi intenses à la suite des irritations épileptogènes du cerveau chez les animaux curarisés que chez les autres.

Ce n'est pas, je pense, un hors-d'œuvre inutile d'indiquer à propos des paralysies post-épileptiques que la doctrine de l' « inhibition » qui a bouleversé la physiologie et la psychologie dans ces dernières années n'est qu'une hypothèse sans base expérimentale, et n'a été acceptée si facilement que parce qu'elle est un déguisement commode à notre ignorance. Je ne crois pas avoir exagéré en disant qu'elle n'est bonne qu'à produire un arrêt dans l'étude des conditions physiques des phénomènes [1].

Je ne ferai que signaler ici que la décharge épileptique peut, dans certaines circonstances, mettre en lumière le rapport qui existe entre l'énergie et la rapidité des mouvements convulsifs. Lorsqu'on enregistre simultanément les mouvements des membres dans les décharges incomplètes qui constituent les « secousses », on voit que lorsqu'un membre est le siège d'une convulsion plus faible, sa contraction est plus en retard. J'étudierai ces faits dans un autre travail.

III

L'énergie et la vitesse des mouvements volontaires à l'état normal.

Chez les individus normaux, le rapport qui existe entre l'énergie et la rapidité des mouvements volontaires est établi par des faits nombreux. On sait que, sous l'influence de la fatigue, les mouvements sont moins énergiques, et que le temps de réaction augmente. Sous l'influence de l'exercice modéré, de l'attention, de la vue du mouvement, une modification inverse se produit. Et j'ajouterai que, comme chez les hystériques et chez les épileptiques, la courbe dynamographique schématise ce rapport, en montrant par exemple que, sous l'influence de la fatigue, l'ascension, au lieu d'être verticale comme à l'état normal, monte en échelons, montrant que la contraction musculaire se fait avec peine et lentement [2].

D'autre part, si le temps de réaction est moins long chez les individus à intelligence cultivée, de nombreuses observations montrent que l'énergie de l'effort est aussi plus considérable chez ces mêmes individus [3].

1. *L'ivresse émotionnelle* (*Revue de médecine*, 1888, p. 943).
2. *Sensation et mouvement*, p. 21.
3. *Ibid.*, p. 4.

Mais quelques expériences nouvelles mettront encore mieux en évidence le rapport qui existe entre l'énergie des mouvements et leur rapidité.

L'énergie des mouvements de la main n'a été jusqu'à présent que très incomplètement étudiée faute d'instrument convenable d'exploration. Le dynamomètre de Regnier, dont les autres ne sont que des modifications plus ou moins heureuses, ne peut servir à mesurer que les mouvements de flexion exécutés simultanément par tous les muscles fléchisseurs des doigts. On ne s'est guère préoccupé de mesurer séparément la force de chaque doigt qui peut cependant être appréciée avec cet instrument. D'ailleurs, l'étude de l'énergie des mouvements isolés des autres segments des membres est tout aussi peu avancée. Les dynamomètres construits pour l'étude des mouvements de l'avant-bras, du bras, de la jambe, de la cuisse, comme le dynamomètre universel d'Onimus par exemple, ont surtout pour but l'exploration des mouvements de flexion. Aussi les notions que nous possédons sur l'énergie comparative des divers mouvements d'un même segment de membre sont-elles très superficielles. On sait en général que les mouvements de flexion sont en général plus énergiques que les mouvements d'extension, mais on ne sait pas au juste dans quelle mesure.

Il m'a semblé que des connaissances plus précises sur ce point pourraient être utiles, non seulement au point de vue de la physiologie et de la pathologie, mais encore au point de vue de la psychologie.

J'ai fait construire par M. Aubry un dynamomètre qui permet d'explorer les mouvements d'extension ou de flexion de la plupart des segments des extrémités : il fournit en particulier la mesure de 50 mouvements différents dans la main. J'appellerai particulièrement l'attention sur l'intérêt de ces mouvements de la main [1]; les faits qui me paraissent surtout dignes d'être relevés sont les suivants : la prédominance de l'énergie des mouvements de flexion sur celle des mouvements d'extension est beaucoup plus considérable qu'on ne pouvait le prévoir; la première était à la seconde comme 3 ou 10 sont à 1. L'énergie des mouvements des doigts considérés isolément est très différente suivant les individus : c'est ainsi que chez les individus adonnés aux travaux intellectuels les mouvements du pouce présentent une force remarquable. Les exercices professionnels influent sur l'énergie des autres doigts : c'est ainsi que l'habitude de jouer du piano peut modifier considérable-

1. *La distribution de la force musculaire, etc.* (*C.R., Soc. de biologie*, 1889, p. 399.)

ment l'énergie des deux derniers doigts au point de les rendre presque égaux aux premiers. Chez les individus à intelligence obtuse, comme sont un bon nombre d'épileptiques de mon service, un ou plusieurs mouvements peuvent manquer complètement ou se produire avec une force à peu près nulle : telles sont l'extension isolée du petit doigt, la flexion isolée du petit doigt et de l'annulaire, la flexion isolée des deux dernières phalanges des doigts et de la phalangette du pouce. L'absence ou la faiblesse de ce dernier mouvement est particulièrement digne de remarque, car ce mouvement est dû à l'action du long fléchisseur du pouce; or Gratiolet a montré que ce muscle est caractéristique de la main humaine et qu'il n'existe pas chez les singes supérieurs, et, d'autre part, Duchenne (de Boulogne) a vu que c'est ce muscle qui joue le rôle le plus important dans les mouvements les plus délicats de la main.

A cette variété de l'énergie des différents mouvements des doigts correspondent des différences dans le temps de réaction. D'une manière générale, les mouvements d'extension qui sont plus faibles donnent un temps de réaction beaucoup plus long; et le temps de réaction considéré dans chaque doigt s'allonge en même temps que l'énergie motrice diminue.

Je ne donnerai ici que quelques chiffres relatifs aux mouvements de flexion et d'extension des doigts de la main droite, les deux dernières phalanges étendues, en mettant en regard le temps de réaction pour les deux mouvements de chaque doigt. (Le signal est donné dans tous les cas par un contact sur le dos de la main, les yeux du sujet étant fermés. Chaque chiffre de temps indique une moyenne de 10 à 20 réactions.) (Chronomètre de d'Arsonval.)

1° *M. P., interne.*

	FLEXION		EXTENSION	
	Dynamomètre.	Temps de réaction.	Dynamomètre.	Temps de réaction.
Pouce.........	4.200	0″,163	1.200	0″,19
Index.........	4.000	0 ,191	1.000	0 ,261
Médius........	3.500	0 ,193	900	0 ,28
Annulaire.....	2.000	0 ,201	600	0 ,299
Petit doigt....	1.900	0 ,203	400	0 ,31

2° *M. L., surveillant.*

	FLEXION		EXTENSION	
	Dynamomètre.	Temps de réaction.	Dynamomètre.	Temps de réaction.
Pouce.........	2.700	0″,23	1.000	0″,335
Index.........	3.300	0 ,16	1.100	0 ,26
Médius........	2.200	0 ,18	400	0 ,277
Annulaire.....	2.000	0 ,195	350	0 ,296
Petit doigt....	1.800	0 ,246	300	0 ,309

3° *G., épileptique intelligent n'ayant pas eu d'accès récent.*

	FLEXION		EXTENSION	
	Dynamomètre.	Temps de réaction.	Dynamomètre.	Temps de réaction.
Pouce	2.800	0",282	600	0",34
Index	2.600	0",359	400	0",516
Médius.........	2.500	0 ,346	300	0 ,515
Annulaire	1.700	0 ,436	100	0 ,639
Petit doigt....	1.400	0 ,515	200	0 ,517

Ces chiffres sont assez significatifs non seulement si on les compare chez le même individu, mais encore chez les divers sujets, bien qu'on ne puisse pas établir de rapports fixes. Comme on le sait l'exercice peut modifier l'énergie et le temps de réaction. Un de mes internes qui a acquis une certaine habileté au piano présente des particularités intéressantes de la distribution de la force musculaire dans la main et du temps de réaction des différents doigts.

4° *M. L., interne.*

	FLEXION		EXTENSION	
	Dynamomètre.	Temps de réaction.	Dynamomètre.	Temps de réaction.
Pouce	4.100	0",17	1.100	0",22
Index	3.000	0 ,191	600	0 ,21
Médius.........	3.200	0 ,182	700	0 ,19
Annulaire	2.200	0 ,181	700	0 ,183
Petit doigt....	5.100	0 ,171	500	0 ,1416

On voit dans cet exemple que, en général, le temps de réaction des mouvements d'extension reste plus long que le temps des mouvements de flexion, mais la différence est beaucoup moins grande que celle qui existe entre les pressions dynamométriques. Ces chiffres semblent indiquer que, dans l'exercice du piano, on cultive principalement l'agilité des mouvements d'extension et l'énergie des mouvements de flexion, et surtout dans les deux derniers doigts qui sont les plus inférieurs à ces deux points de vue chez les individus non exercés. La prédominance de l'énergie des muscles fléchisseurs, tant à l'état normal que dans les conditions spéciales d'éducation, expliquent pourquoi, dans la crampe professionnelle, le spasme affecte les muscles fléchisseurs [1].

Les rapports que l'on rencontre entre l'énergie et la vitesse des différents mouvements de la main, se rencontrent encore lorsque l'on examine les deux mains dans leurs mouvements d'ensemble. Lorsque l'on examine l'énergie de la flexion totale de tous les doigts (grasping) des deux mains, soit simultanément, soit successivement

1. Ch. Féré, *Note sur un cas d'impotence fonctionnelle chez un flûtiste.* (*C. R., Soc. de biologie*, 1889, p. 98.)

avec le dynamomètre ordinaire de Regnier, on trouve en général que la main droite donne une pression plus forte de 5 à 10 kilogr. La somme de la pression des deux mains varie d'ailleurs suivant que la pression est simultanée ou successive. On retrouve les mêmes différences dans la durée du temps de réaction ; même chez les sujets parfaitement indemnes de toute tare névropathique, le temps de réaction de la main gauche est en général plus long que celui de la main droite. Ces différences sont mises en lumière par le mode d'expérimentation suivant. Un signal de Marey enregistre le temps et trois tambours enregistreurs sont munis d'un tube en caoutchouc

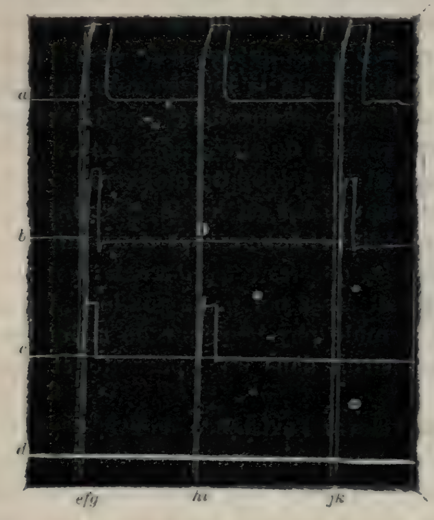


Fig. 5. — P, droitier : — *a*, signal ; — *b*, main gauche ; — *c*, main droite : — *d*, diapason : — *ef*, retard de la réaction de la main droite sur le signal ; — *fg*, retard de la main droite sur la main gauche. dans la réaction simultanée des deux mains ; — *hi*, retard de la réaction de la main droite sur le signal dans la réaction de la main droite agissant isolément ; — *jk*, retard de la réaction isolée de la main gauche sur le signal.

fermés à leur extrémité libre, le sujet en expérience tient l'extrémité d'un tube entre le pouce et l'index de chaque main ; le troisième tube est tenu par l'expérimentateur, le sujet est prévenu que lorsque l'expérimentateur serrera son tube, il devra serrer un des tubes qu'il tient ou les deux à la fois. L'appareil est réglé de telle sorte que le moindre déplacement d'air dans les trois tubes s'enregistre sur une même ligne verticale notée par une ligne de repère.

Ces expériences nous montrent qu'en général, non seulement il existe une différence latérale du temps de réaction ; mais encore que

le temps de réaction des deux mains est plus court lorsque chacune d'elles agit isolément que lorsqu'elles agissent simultanément.

Dans l'expérience représentée par la figure 5, la main droite agissant isolément donne un retard $hi = 0'',12$, tandis que lorsqu'elle agit simultanément avec la main gauche elle donne un retard ef $0'',14$; la main gauche agissant seule donne un retard $jk = 0'',16$, tandis que dans la réaction simultanée elle donne un retard de $ef + fg = 0'',14 + 0'',04 = 0'',18$.

Dans l'expérience représentée par la figure 6, et qui a été faite sur un gaucher, on voit que jk, qui représente le retard de la main gauche, est plus petit que hi, retard de la main droite; et que ces deux écarts, dont le premier $jk = 0'',16$ et le second $hi = 0'',19$, sont plus petits que $ef = 0'',18$ et que $ef + fg = 0'',18 + 0'',03 = 0'',21$.

Ces faits sont conformes à la loi générale du rapport qui existe entre l'énergie et la vitesse des mouvements volontaires; mais ils sont encore intéressants à un autre point de vue. Ils montrent, en effet, que l'énergie et la rapidité du mouvement sont plus considérables lorsque le mouvement est limité; il semble donc que, sur un point donné, *la rapidité et l'abondance de l'avalanche nerveuse sont d'autant plus grandes que les voies d'écoulement sont moins nombreuses*, ce qui paraît assez conforme aux lois physiques et permet de donner une formule physiologique de la loi de la division du travail : l'artisan instruit dans une spécialité étroite travaille plus vite et mieux.

Il faut toutefois relever l'existence d'exceptions. J'ai déjà dit que quelques individus fournissaient une somme de pression plus considérable lorsqu'ils agissent des deux mains simultanément que lorsque les deux mains agissent isolément. Chez quelques-uns de ces individus, j'ai retrouvé le même fait dans l'étude du temps de réaction qui est plus court pour les deux mains lorsqu'elles agissent simultanément, et qui quelquefois en même temps qu'il se raccourcit tend à s'égaliser pour les deux mains. Je dois ajouter que ces circonstances ne se sont pas rencontrées parmi le personnel médical ou administratif de mon service, qui s'est obligeamment prêté à nos expériences, mais chez des malades, chez des épileptiques et en particulier sur les plus défectueux au point de vue intellectuel.

Il y a dans cette circonstance une indication que le fait de pouvoir diriger rapidement sur un point spécial une grande quantité de force est un phénomène de perfectionnement, ce que montre d'ailleurs pleinement l'exemple du pianiste.

L'histoire du mouvement dans les animaux inférieurs nous montre qu'au bas de l'échelle toute irritation provoque un changement de

forme générale. D'ailleurs même chez l'homme, la plupart des mouvements, si limités qu'ils soient, s'accompagnent de mouvements associés plus ou moins forts, particulièrement remarquables chez les enfants qui, dans les premiers mois même, n'ont guère que des mouvements symétriques. On comprend donc que la réaction générale qui est la plus spontanée, la plus réflexe, qui n'exige pas de discernement, soit plus rapide chez les sujets peu développés ou peu cultivés. D'ailleurs cette plus grande rapidité de la réaction générale se montre même chez quelques-uns des sujets qui paraissent les mieux doués; si au lieu de diriger la force sur un petit



Fig. 6. — L.. gaucher : — *a*, signal ; — *b*, main gauche ; — *c*, main droite ; — *d*, diapason : — *ef*, retard de la main gauche sur le signal ; — *fg*, retard de la main droite sur la main gauche dans la réaction simultanée des deux mains : — *hi*, retard de la réaction de la main droite agissant seule sur le signal ; — *jk*, retard de la réaction isolée de la main gauche sur le signal.

nombre de points, ils réagissent avec les quatre membres ou avec les deux membres du même côté, le temps de réaction diminue.

Ce n'est pas seulement à la main que l'on peut retrouver un rapport général entre l'énergie et la vitesse des mouvements. Tandis qu'au membre supérieur ce sont les mouvements de flexion qui prédominent, au membre inférieur ce sont les mouvements d'extension : chez les sujets normaux les exceptions sont rares. Ce sont aussi les mouvements d'extension qui donnent le temps de réaction le moins long :

	FLEXION				EXTENSION			
	Dynamomètre.		Temps de réaction.		Dynamomètre.		Temps de réaction.	
	Droit.	Gauche.	Droit.	Gauche.	Droit.	Gauche.	Droit.	Gauche.
K.	9.000	9.500	0″,34	0″,31	9.500	10.000	0″,25	0″,20
D.	8.500	9.000	0″,25	0″,93	9.500	9.800	0″,31	0″,29

La même loi peut se vérifier pour d'autres mouvements que pour ceux des membres.

J'ai imaginé un instrument fort simple pour mesurer l'énergie des principaux mouvements de la langue [1]. J'ai pu constater ainsi qu'en général le mouvement de propulsion varie chez les sujets normaux de 500 à 850 grammes. Cette énergie peut descendre jusqu'au-dessous de 100 chez des sourds-muets, elle est aussi très diminuée chez les aphasiques et chez les bègues. Les chiffres suivants montrent que la durée du temps de réaction s'allonge en même temps que la force diminue. Il s'agissait de réagir par un mouvement de propulsion de la langue à un contact sur le bout du nez, les yeux étant fermés comme dans toutes les expériences précédentes.

	Dynamomètre.	Temps de réaction.
F. sujet normal...............	850	0″,13
L. *Id.*	400	0″,15
J. aphasique incomplet.......	300	0″,30
F bègue.....................	200	0″,33

Ces faits montrent bien entre autres choses que les troubles du langage ont pour condition physique des troubles de la motilité. Ces troubles de la motilité se retrouvent d'ailleurs dans les défauts de l'expression par l'écriture. Chez un agraphique âgé de soixante-dix-sept ans et qui n'a que peu d'affaiblissement des mouvements généraux de la main droite (14 à droite et 19 à gauche par la flexion totale), mais une abolition complète des mouvements isolés de la phalangette du pouce et un affaiblissement notable des autres mouvements de ce doigt, le temps de réaction pour la flexion de ce doigt était de 0″,04 plus long que du côté gauche, ordinairement au contraire le plus lent à réagir. Le temps de réaction de la main gauche était d'ailleurs à peu près normal, ce qui me paraît prouver d'une façon péremptoire que chez un aphasique agraphique sans troubles sensoriels, l'intelligence peut être respectée dans une certaine mesure. Cette constatation ne manquait pas d'importance pour cet homme qui était sous le coup d'une demande d'interdiction.

1. *Note sur l'exploration des mouvements de la langue.* (*C. R., Soc. biol.*, 1889, p. 278.)

Bien que ces modifications de l'énergie et de la rapidité des mouvements ne s'accompagnent pas chez les sujets normaux de modifications circulatoires aussi appréciables que chez certaines catégories de malades, la relation des phénomènes nutritifs avec les phénomènes psycho-moteurs peut cependant s'établir par des faits bien nets. On sait que l'énergie des mouvements et leur agilité diminuent sous l'influence du froid, qui détermine de véritables impotences; cette action du froid est particulièrement remarquable lorsqu'il s'agit d'effectuer des mouvements délicats, dessiner, jouer d'un instrument de musique. Inversement sous l'influence de la chaleur modérée, l'énergie augmente et surtout la rapidité des mouvements. On peut objectiver le phénomène et prenant le temps de réaction simultanée de deux mains chez un sujet qui donne par exemple une réaction plus lente de la main gauche et en répétant l'expérience après avoir trempé cette main pendant quelques minutes dans l'eau chaude : on voit alors que la main la plus lente devient la plus rapide, la main droite ayant conservé le même temps de réaction [1]. Si on fait l'expérience en prenant le temps de réaction des mouvements de flexion et d'extension des doigts avant et après l'échauffement, on obtient un résultat plus saisissant et plus intéressant :

	FLEXION		EXTENSION	
	Avant l'échauffement.	Après l'échauffement.	Avant l'échauffement.	Après l'échauffement.
Pouce.........	0",346	0",233	0",362	0".194
Index	0 ,269	0 ,234	0 .27	0 ,186
Médius........	0 ,266	0 ,261	0 ,28	0 ,201
Annulaire	0 ,255	0 ,239	0 .32	0 ,25
Petit doigt....	0 ,283	0 ,237	0 ,312	0 ,22

J'ai choisi cet exemple malgré les quelques caractères exceptionnels qu'il présente, parce que, outre qu'il met très bien en évidence l'action de l'échauffement artificiel sur la diminution du temps de réaction, il montre que l'action de cette excitation artificielle agit surtout sur les mouvements les plus lents à l'état normal; on voit,

1. Cette absence de modification dynamique dans la main non immergée dans l'eau chaude étonnera sans doute ceux qui ont accepté avec confiance le résultat de l'expérience de MM. Brown-Séquard et Tholozau, qui ont vu après W. Edwards que lorsqu'on trempe une des mains dans l'eau froide l'autre main se refroidit, par action réflexe vaso-combustive, dit-on, et de l'expérience de Vulpian qui prétend avoir vu l'échauffement d'une main se transmettre de la même manière à l'autre main. J'ai répété les deux expériences sans que la moindre modification se produisit dans la main non immergée. J'ai cependant opéré avec de l'eau glacée et avec de l'eau chaude et sinapisée. Vulpian d'ailleurs n'avait déjà pas obtenu le résultat annoncé par MM. Brown-Séquard et Tholozau et il avoue que son expérience personnelle n'est pas très rigoureuse. (*Leçon sur l'appareil vaso-moteur*, 1875, t. I, p. 233.)

en effet, que ce sont les mouvements d'extension qui ont fait le bénéfice le plus considérable. Il en était de même sous l'influence de l'éducation dans le cas du pianiste. Il faut remarquer d'ailleurs, que c'est chez les sujets les plus faibles, chez les hystériques, que les phénomènes consécutifs aux excitations de tout ordre se montrent le plus nettement.

Chez les sujets les plus normaux toutes les conditions qui exagèrent l'intensité des échanges nutritifs développent l'énergie et la rapidité des mouvements de même que l'activité psychique en général : telle est l'action des excitants diffusibles, telle est aussi l'action de certaines irritations morbides légères qui provoquent une exaltation des fonctions psycho-motrices et qu'on appelle avec raison l'*activité fébrile*. J'imagine que c'est cette activité fébrile que se procure M. Brown-Séquard [1] quand il s'injecte sous la peau des liquides testiculaires auxquels il attribue un pouvoir dynamogène spécial.

Ch. Féré.

1. *La semaine médicale*, n° 23, p. 190.

L'ABSTRACTION ET LES IDÉES ABSTRAITES [1]

LES FORMES LES PLUS ÉLEVÉES DE L'ABSTRACTION

III

C'est un fait reconnu maintenant et généralement admis que toute idée, toute représentation, est accompagnée d'une tendance motrice (ce qui ne signifie nullement qu'elle s'accompagne d'une représentation de mouvement); si je me représente vivement un acte, j'ai une certaine tendance à commettre cet acte; si je me représente un mot, j'ai une certaine tendance à prononcer ce mot. Une idée implique par conséquent toute une synthèse psycho-physiologique d'éléments divers.

Quels sont les rapports de l'idée abstraite et générale (toute idée est générale et abstraite) des images et des autres phénomènes psychiques, c'est ce que nous aurons à rechercher ici. Nous tâcherons d'abord en analysant les faits de déterminer ce qu'est l'idée et en quoi elle se distingue des autres phénomènes qui l'accompagnent et qui la masquent; nous étudierons ensuite l'idée en elle-même pour tâcher de bien déterminer sa nature; nous pourrons voir ensuite comment elle se lie avec les autres phénomènes et avoir ainsi une synthèse générale, théorique des diverses formes de l'abstraction que nous trouvons dans l'étude de la psychologie.

Les images se présentent en moi comme morcelées et sans suite, je ne puis facilement fixer mon attention sur un système d'images successives. Je parle bien entendu de la vie normale, car il m'arrive de suivre en rêve des séries cohérentes d'images, encore ceci est-il assez rare, mes rêves sont généralement peu colorés, peu concrets. Quand je suis une série de propositions concrètes, les images ne se

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

présentent pas et ne s'enchaînent pas comme les idées, elles se présentent de temps en temps par fragments qui disparaissent, tandis que j'ai la sensation interne de l'enchaînement du sens des propositions : je comprends sans imaginer. Si je tâche de ramener mes idées à des images, je ne les ramène guère qu'à des possibilités de sensations, je sais que telle idée signifie que j'aurai dans telle ou telle circonstance, telle ou telle sensation, mais ces sensations, je ne me les représente pas. Je puis par un effort m'en représenter quelques-unes, mais c'est à peu près tout en général. Ainsi je comprends très bien ce que veut dire ceci : « Parmi les constellations australes visibles pour nous, la plus belle est *Orion*, le grand chasseur, qui est formée d'un superbe trapèze de quatre étoiles, partagé au milieu par une magnifique ceinture qui est posée presque sur l'équateur céleste. » (Secchi, *Les étoiles.*) Mais c'est à peine si en lisant ou en écrivant ces lignes j'ai eu quelques visions d'étoiles, j'ai aperçu mentalement d'abord le quadrilatère, puis le baudrier en étoiles brillant sur fond bleu sombre, mais ces images ont été fugitives. Tout le reste des phénomènes psychiques que je puis constater en moi consiste en mots et en sensations internes; ces sensations internes paraissent résulter du classement qui s'opère dans l'esprit. Quand je lis, par exemple, que la ceinture est placée à peu près sur l'équateur céleste, j'ai bien en m'arrêtant sur cette idée, quelques vagues images de sphère, de globe, sans même avoir une représentation distincte de l'équateur et du baudrier en tant que placé tout auprès; mais je sens que j'ai compris en ce que si je voulais, je pourrais éveiller d'autres idées avec lesquelles se coordonneraient celles que la lecture vient d'éveiller en moi. Mais ces idées je ne les éveille pas, je les laisse à l'état latent. Je sens seulement l'accord qui s'établit entre elles et les nouvelles. Si au contraire, ce que je lis éveille des idées qui gênent mes idées antérieures, celles qui sont à l'état latent, mais qui existent dans mon organisation cérébrale, je sens une sorte de trouble psychique, et je me rends compte que cela provient d'un désaccord que je puis analyser, si bon me semble, en éveillant les idées dont les résidus ne permettent pas à la nouvelle venue de s'imposer harmoniquement à mon esprit, en mettant en activité les tendances contrariées par l'arrivée de la nouvelle représentation. De même quand je suis arrêté par une phrase que j'ai besoin de relire pour la bien comprendre, je sens que le classement dont je parlais ne se fait pas, que les mots que je lis ne correspondent pas à des systèmes d'idées ou d'images, une sensation interne m'avertit de cela sans que j'aie besoin d'analyser le fait, de voir en quoi je ne comprends pas, ce que je puis faire pourtant si je veux.

Ce classement des opérations mentales se fait avec une très grande rapidité quand nous lisons, les idées arrivent et s'arrangent, il se forme des associations et des dissociations très promptes d'éléments psychiques et cependant tout en lisant nous n'avons guère conscience que des mots et même souvent que des phrases. Ce travail psychique n'en est pas moins réel, et il est mis en évidence lorsque nous nous heurtons à quelque proposition que nous ne pouvons pas accepter. Le classement devenant plus difficile s'arrête. Lorsque la lecture se fait bien, lorsque nous acceptons ce qui est offert à notre esprit, nous avons un exemple de l'activité la plus abstraite de l'esprit, les idées qui s'éveillent sont si abstraites qu'elles passent à peu près inaperçues, nous n'éprouvons qu'une sorte de conscience générale d'ordre; si nous y réfléchissons cependant, nous voyons bien que les tendances s'éveillent à demi et entrent en activité, mais seulement en tant que cela est essentiel au sujet même qui nous occupe. Il est bien évident que le mot, comme représentation ou sensation, n'est pas le seul phénomène psychique qui se produise en nous, car nous pourrions aussi bien en ce cas lire une langue que nous ne comprendrions pas pourvu que les caractères nous en fussent familiers. L'effet produit en ce cas se marque directement par le profit, de quelque nature qu'il soit, que nous retirons de nos lectures, et indirectement par l'effet que nous produisent plus tard des lectures différentes. Si ces dernières nous apportent d'autres idées, nous voyons que les nouvelles s'étaient imposées à notre esprit, que nous avions pris certaines habitudes mentales, qui se trouvent ainsi dérangées. Il y avait donc éveil de phénomènes psychiques abstraits, d'idées, qui se sont organisées dans notre esprit. De même quand on nous parle, nous comprenons ce qu'on nous dit sans que des images s'éveillent en nous. Si on me dit : il pleut, il se peut très bien que je n'aie aucune image visuelle, auditive et tactile de la pluie et que néanmoins je prouve que j'ai compris en prenant un parapluie. On dira peut-être en ce cas, il y a simplement une action réflexe provoquée par l'audition du mot, et sans doute, cela est exact, mais cette action réflexe s'accompagne souvent d'un certain état de conscience qui est ce que l'on appellera une idée et qui est le concomitant psychique de l'acte réflexe réduit à peu près à ses éléments essentiels. Si des éléments accessoires viennent s'y joindre, le réflexe est moins pur et l'idée devient moins abstraite, je puis me représenter la pluie, la boue, le froid, le parapluie, les passants, etc., mais tout cela n'est qu'une végétation parasite développée autour de l'idée et nous ramène aux formes inférieures de l'abstraction.

Les phénomènes affectifs jouent un rôle dans la production et le jeu de l'idée abstraite. Une idée que l'on éveille en nous, nous répugne parce qu'elle s'accorde mal avec nos idées précédentes, nos habitudes mentales. Souvent ce désaccord n'est pas tout d'abord manifeste, il faut un certain temps et une certaine analyse pour que nous arrivions à nous rendre compte de ses causes. Mais nous sentons souvent d'emblée une répulsion ou une attraction pour les idées qui sont suscitées en nous par quelque moyen que ce soit, lecture, paroles, souvenirs, associations diverses. Souvent même ces phénomènes affectifs sont plus visibles que l'idée abstraite et paraissent en tenir lieu. Nous nous exprimerons plus correctement en disant que le jeu des tendances s'effectue alors avec moins de facilité, il se produit une certaine mise en activité d'éléments psychiques dont l'éveil n'est ni utile ni surtout parfaitement coordonné. Ce phénomène, qui est très fréquent, paraît varier beaucoup avec les moments, et aussi avec les idées. Quand, chez une personne, l'idée entraîne facilement un acte, quand le caractère est expansif et actif, quand en même temps il existe un système de tendances très fortes et fréquemment exercées, toute excitation qui tendra à mettre si faiblement que ce soit ces tendances en jeu, provoquera non pas une idée abstraite simplement, mais une émotion provenant de l'éveil et de l'arrêt de tendances à des actes divers. Chez une personne pieuse, Dieu n'est pas une représention abstraite, mais la cause d'un sentiment, de même une mère ne pourrait guère penser à son enfant sans être émue, ni un gourmand songer à un fin morceau sans que l'eau lui vienne à la bouche. Et alors même que l'état affectif ne se produit plus, grâce à l'habitude ou à toute autre cause, cependant le souvenir de cet état affectif reste et contribue ainsi à la formation de l'idée abstraite. De plus les sentiments étant l'expression de nos tendances et souvent de nos tendances les plus fortes et les plus profondes, on conçoit que l'état d'esprit éveillé par un mot garde souvent une teinte affective à cause de l'éveil de tendances dont il s'accompagne.

Nous voyons, en somme, que le phénomène essentiel en tout ceci, c'est l'*orientation* de l'esprit. L'orientation de l'esprit dans tel ou tel sens est un fait facile à constater. On sait que souvent nous nous sentons disposés à faire telle ou telle chose, souvent aussi cette disposition existe sans se révéler à la conscience et passerait inaperçue si une occasion particulière ne venait la mettre en apparence, occasion qui resterait sans effet en un autre temps. Pour employer une métaphore, on peut dire que l'esprit est accordé sur un certain ton et ne peut jouer que dans ce ton-là.

Si l'on analyse le fait, on trouve que cette orientation consiste dans une certaine disposition des éléments psychiques, tels que certaines excitations doivent aboutir facilement à déterminer certains actes. Prenons un exemple concret : il arrive souvent que quand nous prenons un livre pour lire, il nous est impossible de faire attention aux mots qui passent sous nos yeux, cependant nous ne sommes pas précisément préoccupés d'autres choses, mais nous sommes distraits, agités, les mots perçus comme sensations visuelles n'éveillent pas en nous les systèmes d'éléments psychiques qu'ils devraient éveiller. Cependant à ce moment même, un autre livre d'un genre différent pourra nous plaire et exciter notre attention. De même un air de musique que nous entendrons nous laissera froid, indifférent à un moment, et nous plaira à un autre; de même, tel mot nous plaira ou nous déplaira tour à tour. Il est souvent impossible de comprendre les raisons de ces changements; quelquefois, au contraire, nous pouvons en rendre compte, et nous avons conscience de l'état de notre esprit. Par exemple un homme qui est absorbé par un violent chagrin. à moins que le temps de la réaction ne soit venu et que les tendances longtemps enrayées ne soient déterminées avec force à rentrer en activité, ne prendra pas intérêt à une lecture gaie, et nous en voyons la raison dans la nature des systèmes psychiques qui dominent en lui en ce moment et qui ne peuvent admettre comme éléments les idées, les images que cette lecture tendrait à introduire dans l'esprit. Un système dominant ne laisse rentrer dans l'esprit que ce qui peut entrer dans lui, s'harmoniser avec lui, le reste est repoussé, n'est pas perçu, est considéré comme pénible, ou bien est considéré comme faux. Il y a souvent plusieurs systèmes qui sont en activité simultanée, c'est même ce qui se produit en général, et toujours, sauf quelques cas rares de concentration extrême de l'attention, chacun agit pour soi, quand ils ne s'unissent pas en vue d'un but commun.

Ces systèmes psycho-organiques s'accompagnent, comme nous l'avons vu, de phénomènes divers, ils ne sont pas toujours aperçus par la conscience. Nous ignorons plus souvent que nous ne croyons quelle est la disposition réelle de notre esprit. On se trompe aisément sur le sentiment que telle ou telle personne inspire, les méprises sur l'amour sont bien connues, et l'on aime bien souvent plus ou moins qu'on ne croit. On peut en conclure que la disposition cérébrale, l'organisation des tendances ne se manifeste que par des phénomènes psychiques assez vagues pour que l'imagination puisse par des associations diverses amplifier ou amoindrir leur importance. Mais ce sont surtout nos dispositions les plus fondamentales, nos tendances

maîtresses, nos associations les mieux organisées, celles qui se manifestent par des actes réflexes immédiats, qui dorment en nous sans que nous les apercevions jusqu'au moment où quelque heurt, quelque accident qui en gêne le jeu nous les fait apparaître. Cette tendance « à persévérer dans l'être » qui est le fond même de l'être et la matière d'une loi des plus générales, de la loi d'inertie, ne se manifeste pleinement à la conscience que quand elle est entravée ou menacée. Dans ce cas, lorsque les tendances établies, lorsque les systèmes d'éléments psychiques sont gênés dans leur fonctionnement, la conscience s'éveille; si les phénomènes que présente alors l'esprit sont mal systématisés, si l'arrêt est brusque, il se produit un phénomène affectif : émotion, sentiment, etc.; si les phénomènes conservent un ordre relatif, il se produit un phénomène purement intellectuel, et souvent les deux se produisent à la fois et ne font en somme qu'un phénomène complexe.

Je suppose que j'ai décidé de rester ce soir à travailler, on vient me proposer une promenade ou toute autre distraction. Je n'avais peut-être pas à ce moment l'idée que je voulais rester à travailler, mais la proposition qui m'est faite réveille cette idée. Ce que l'on me dit met en jeu faiblement certains systèmes de tendances, les mots prononcés que j'entends, la vue de la personne qui me parle, déterminent l'activité de certains éléments psychiques harmonisés, la représentation de l'air frais, de la marche, de l'acte de prendre mon chapeau et de sortir, mais ces images contrarient une disposition déjà existante, le mode d'activité de notre cerveau ne nous permet pas de travailler à la fois et d'aller nous promener, de sorte que la représentation qui s'éveille, en tant qu'elle est présentée à l'esprit sans être enrayée comme devant se réaliser, comme devant se manifester par un ensemble de mouvements, ne peut s'accorder avec le système d'éléments psychiques qui me retient enfermé chez moi. La mise en activité du premier système détermine la mise en activité du second. Comment? Il y a là une association par contraste résultant de ce que les deux systèmes ont des éléments communs et que ces éléments mis en activité tendent à mettre également en activité les éléments qui entraient avec eux dans le système complexe qui constituait à ce moment-là l'orientation inconsciente de l'esprit. Or ces éléments, par exemple les images motrices des mouvements de la main, sont combinés différemment selon que je dois, par exemple, prendre mon chapeau pour sortir, ou une plume pour écrire : il y a donc impossibilité que les deux systèmes coexistent et l'un doit céder la place à l'autre. Mais si nous enlevons à l'un des systèmes ces éléments qu'il a en commun avec l'autre, nous pouvons supprimer aussi la lutte et

même la mise en activité du second système; si je me représente simplement le fait de sortir, sans me le représenter plus ou moins consciemment comme devant se réaliser prochainement, il est possible que je ne penserai pas que je dois rester et que je suivrai avec un certain plaisir pendant quelque temps la première idée, celle de la promenade ou de la distraction; ce n'est qu'au moment de passer à l'acte ou à la conception de l'acte comme prochain que l'autre système se réveillera.

Considérons cet autre système. Il consiste évidemment, comme nous l'avons dit, dans une orientation de l'esprit, dans une combinaison particulière de certains éléments psychiques. Je dois rester chez moi à travailler, cela implique en moi une certaine combinaison de tendances dans lesquelles entrent comme éléments les représentants cérébro-psychiques de papier, de livres, de chaises, de feu, de position assise, de plume, de mouvements des doigts, d'encre, et de plus certaines idées que je tâcherai d'exprimer en écrivant. Or si je me rappelle et si j'examine ce qui se passe en moi lorsque je pense que je resterai à travailler, je vois que je n'ai guère aucune de ces images particulièrement nettes, j'ai une impression d'ensemble qui se traduit par une certaine impression intérieure, accompagnée parfois d'un vague sentiment. C'est cette impression qui me parait constituer l'idée. Elle est générale et abstraite. En effet, je sais bien que je dois rester à travailler, je sais bien aussi que j'écrirai sur tel sujet, je sais bien à peu près les principales idées que j'aurai à exprimer, mais je suis très loin d'avoir dans l'esprit tous les mots que j'emploierai, j'ignore beaucoup d'idées de détail que j'aurai à exprimer, je n'ai pas spontanément une représentatton nette de tout ce que je dirai, à plus forte raison de tous les mouvements que feront mes doigts pour écrire, passer le buvard sur le papier et prendre de l'encre. Tout cela pourtant est symbolisé dans mon impression d'ensemble. Si je veux étudier de près cette impression, je puis, en effet, obtenir des représentations plus précises, penser à tel ou tel point en particulier que j'aurai probablement à développer, réfléchir à telle ou telle conséquence, en un mot faire à l'avance le travail que je pourrai ne faire que tout à l'heure, mais cela ne me sert à rien, je n'ai pas absolument besoin de prévoir par ce détail tout ce que je ferai, il me suffit d'avoir cette idée d'ensemble que je vais travailler.

Cette idée, par conséquent, bien qu'il vienne par moment s'y joindre des images qui peuvent être fort nettes, ne se résout pas en images. Sans doute, je puis substituer des images précises à cette impression d'ensemble que j'éprouve, mais alors mon état de conscience

change, ce n'est plus mon idée d'ensemble que j'ai dans l'esprit, c'est autre chose, et l'idée d'ensemble tenait bien lieu de tout ce par quoi je puis la remplacer, elle suffisait parfaitement à diriger mes actes, à guider mes idées, à déterminer le courant des associations psychiques diverses qui naissent sans cesse dans l'esprit, ou plutôt ce n'est pas l'idée en tant que phénomène psychique qui agit, mais l'ensemble bio-psychique dont elle est l'expression, cette systématisation organique et psychologique d'éléments multiples qui par la mise en activité faible et suffisamment harmonique de ses éléments essentiels, produit ce phénomène intellectuel que j'appelle une idée. Quel que soit l'acte que j'aie à accomplir, je puis faire les mêmes remarques, je ne me représente guère à l'avance les divers mouvements que j'aurai à faire ni les diverses impressions visuelles, auditives, etc., que j'éprouverai, en tout cas ces représentations sensibles ne sont pas indispensables à l'idée. Cependant la disposition générale de l'esprit existe et dirige les actes, et souvent elle se manifeste par une idée d'ensemble et se présente à moi comme une chose que je sais. Je puis savoir que j'irai au théâtre, sans savoir au juste si pour y aller je passerai par tel ou tel chemin. J'ai donc une idée abstraite de ce que je dois faire et je puis bien ne pas me représenter le chemin que je dois prendre.

On a encore, me semble-t-il, un bon exemple d'idée abstraite et d'orientation de l'esprit dans le sens du lieu. Nous avons en général une idée du lieu dans lequel nous nous trouvons, cette idée n'est pas toujours aperçue par la conscience, du moins l'attention ne se porte pas toujours sur elle, elle n'en existe pas moins, et généralement sous une forme abstraite, nous *savons* où nous sommes sans nous représenter cependant par des images particulières et concrètes la pièce où nous nous trouvons, les objets, les meubles qui nous entourent, ou, si nous sommes dehors, à la campagne, la route à suivre pour aller à tel endroit, les arbres, les lieux voisins, etc. Mais l'organisme et l'esprit n'en sont pas moins adaptés à tel ou tel endroit, en ce sens que nous ferons sans attention les mouvements nécessaires pour nous diriger. Quelquefois cette connaissance du lieu vient à s'amoindrir ou à disparaître, il en résulte une sorte de trouble assez désagréable parfois, et la réalité de l'idée nous est rendue beaucoup plus visible par ce que nous éprouvons quand elle disparaît. Nous avons ici un exemple d'une image abstraite particulière correspondant à une systématisation de tendances, de divers éléments abstraits, de représentations sensorielles ou motrices, en vue d'une situation très particulière.

Si je pense à ce que j'ai fait, je trouve aussi en moi des repré-

sentations générales et abstraites correspondant encore à de certaines orientations de l'esprit, à la systématisation de certains éléments psychiques. Nos souvenirs sont des représentations, ils peuvent être très vagues. Je sais que je suis allé dîner, par exemple, il y cinq ans, à un endroit dont je ne me rappelle plus le nom sur les bords du lac de Genève. J'ai bien quelques images vagues du bleu du lac, j'ai des souvenirs de la petite traversée faite sur le bateau à vapeur, je me rappelle certains détails du lieu où nous nous sommes arrêtés, et à mesure que j'y pense maintenant, certaines images se précisent, je revois la terrasse et son plancher en bois et le coin où nous nous sommes mis pour nous abriter contre les rayons du soleil couchant, mais mes souvenirs ne consistent pas en images, les images sont vagues et le souvenir est précis; je sais bien que nous avions mangé sur une table, mais je ne vois pas mentalement cette table. Cette opposition entre le savoir et la représentation, je la retrouve fréquemment en moi et je la retrouve aussi dans les renseignements que j'ai pu recueillir, soit chez les personnes que j'ai interrogées ou observées, soit dans les livres que j'ai lus. « Je sais, me dit quelqu'un, que telle personne a le nez fait de telle manière, mais je ne me le représente pas visuellement. » On trouve des réponses analogues dans les renseignements fournis à M. Galton et que j'ai cités plus haut. Ainsi l'idée, la connaissance n'est ni une image, ni un complexus d'images, ces images l'accompagnent quelquefois, mais ne la constituent pas puisqu'elle peut exister sans elles.

Qu'est-ce donc au juste que l'idée? C'est, dira-t-on peut-être, une possibilité d'images, de sensations et de mouvements. Je sais que le feu brûle, cela veut dire que si je me représente une bougie allumée et si je me représente moi-même comme approchant mon doigt de la flamme, je me représenterai également une sensation de chaleur dans le doigt; cela veut dire aussi que je suis capable de ne pas trop m'approcher du feu ou encore au besoin d'en approcher les objets que je veux échauffer ou cuire. Il y a tout cela dans l'idée. Mais ce fait que je *sais* que ce feu brûle n'implique pas que je me représente toutes les images desquelles on peut extraire cette proposition : le feu brûle, je puis même savoir que le feu brûle sans m'en représenter une seule. Mon savoir, ma connaissance, mon idée n'est pas seulement une possibilité de certaines représentations ou de certains mouvements sous certaines conditions, elle est quelque chose d'actuel; quand je pense à quelque chose, j'ai quelque chose dans l'esprit et non une pure possibilité, de plus je ne pense pas formellement aux images, aux perceptions, ou aux mouvements

possibles. Mon idée est donc autre chose qu'une possibilité, elle est autre chose aussi que l'idée de cette possibilité exprimée en mots.

Je ne puis accepter en effet la théorie qui fait de l'idée un mot, un mot n'est pas une idée, une idée n'est pas un mot, le mot s'accompagne quelquefois de l'idée, et l'idée s'accompagne souvent du mot, mais les deux choses ne doivent point être confondues. On a souvent le mot sans l'idée, on a quelquefois l'idée sans le mot. Entre un mot que nous comprenons et un mot que nous ne comprenons pas, il y a une différence qui est souvent immédiatement sentie et qui consiste précisément en ce que l'un est accompagné d'une idée, en ce que l'autre n'éveille rien dans l'esprit. Il ne me semble pas contestable que quand nous pensons à une qualité générale dont nous pensons en même temps le nom, nous avons dans l'esprit autre chose que ce nom.

Si nous résumons ce qui précède, nous pouvons dire, je crois, qu'il y a dans l'esprit lorsque nous pensons à une chose abstraite, générale, ou à un complexus d'événements que nous nous représentons comme formant un seul tout (idée abstraite synthétique), des fragments d'images ou des images et des mots, c'est-à-dire encore d'autres images, visuelles, auditives ou sonores, mais ce n'est pas là ce qui constitue, à proprement parler, l'idée.

L'idée en effet est à peu près toujours la même pour une même personne et au même moment; au contraire, l'image et le mot varient ou peuvent varier. Chez moi, comme je l'ai dit, les images sont fragmentaires et disparaissent vite. Une personne à qui je demande si elle se représente visuellement quelqu'une de ses connaissances, me dit qu'elle se la représente, qu'elle la voit, mais que ses images sont fragmentaires et se succèdent les unes aux autres : elle la voit de différentes manières, dans différents actes, etc. C'est ce que j'éprouve aussi. Si je pense à une personne que je connais bien, parmi toutes les images qui naissent dans mon esprit, images visuelles, auditives, souvenirs variés, impressions affectives, il reste quelque chose de permanent en moi qui ne peut être ni une image, ni un système d'images, ni un nom puisqu'il n'y a point en moi d'images ni de systèmes d'images permanents et que d'ailleurs je puis penser à quelqu'un sans penser à son nom ou même sans le savoir. Si je pense à une pomme, je vois mentalement la pomme verte et jaunâtre avec des points noirs, des rides, mais ces images varient, ce n'est même pas toujours la même pomme que je vois; je me représente aussi la pomme ouverte, la couleur blanc crème de l'intérieur, le jus qui suinte, les pépins et leurs enveloppes, enfin j'ai une sensation acide dans la bouche, mais

ces images ne persistent pas, elles changent, et mon idée ne change pas. Il y a donc autre chose qu'elles.

Une tendance ou un système de tendances qui s'éveillent et entrent faiblement en activité ne donne pas forcément naissance à des actes, à des images vives, ou à des phénomènes affectifs; si la mise en activité est systématique, si un nombre restreint d'éléments psychiques s'éveille faiblement, nous n'agirons ni n'imaginerons fortement, nous aurons un état psychique faible, une idée. Nous avons des exemples fréquents de ce phénomène, et l'expérience nous montre que les phénomènes vifs, images hallucinatoires, actes, ne diffèrent des phénomènes à apparence faible ou vague que par le degré de force de la mise en activité du système, et aussi par l'adjonction de nouveaux éléments qui se coordonnent avec le premier et donnent au système total plus de vivacité, plus de force et plus de particularité.

Nous voyons ainsi quelquefois l'idée se changer en image ou l'image terne, en image vive, quand certains obstacles disparaissent. L'esprit systématise continuellement. Dès que certains éléments d'un système psychique sont éveillés, ils tendent à éveiller les autres et ils les suscitent en effet à moins qu'ils n'en soient empêchés par d'autres associations qui les retiennent eux-mêmes ou qui retiennent les autres. L'obscurité est une condition favorable à l'apparition des hallucinations de la vue; le silence à la condition des apparitions de l'ouïe. Les images prennent dans le rêve, quand les communications du cerveau avec le monde extérieur sont amoindries et presque interrompues, des formes plus vives que dans la veille. D'un autre côté, nos tendances déterminent facilement des actes quand elles ne sont pas enrayées, c'est-à-dire quand elles n'entrent pas dans un système plus complexe qui ne pourrait s'harmoniser avec les nouveaux éléments qu'il s'agit d'introduire; une tendance, si elle n'en est pas empêchée, s'adjoindra ainsi d'un côté des éléments sensibles, de l'autre côté des éléments moteurs qui se ramènent aussi pour le sens intime à des images et à des sensations.

Inversement, suppprimez un acte, et si ce trouble psychique ainsi produit ne suffit pas pour déterminer la formation d'un phénomène affectif, vous avez une image ou une idée. Empêchez par des sensations une image d'arriver à se compléter, d'aboutir à l'état vif où elle ressemble le plus à une sensation, et même de se maintenir à l'état d'image assez nette, vous avez encore une idée ou une représentation abstraite. Quand une préoccupation vous assaille, et qu'elle occupe votre esprit entier, si quelque chose d'imprévu arrive, si une

voiture passe brusquement près de vous, s'il se met à pleuvoir et si vous êtes sans parapluie, si vous êtes chez vous et qu'une bûche roule de la cheminée dans la pièce, les images diverses qui pourraient occuper notre esprit disparaissent; cependant la préoccupation ne disparaît pas entièrement, vous la sentez en vous à l'arrière-plan, qui va se développer encore quand l'interruption aura cessé et qui, de nouveau, par des associations systématiques, fera naître en vous des séries d'images et de réflexions diverses.

Ainsi un système psychique, une tendance peut être réduite, pour ainsi dire, à sa plus simple expression sans cesser d'exister et d'être en activité, elle ne se manifeste plus par des images et des mouvements, mais elle persiste encore et agit en nous. D'autre part, nous voyons que certaines tendances très particulières, lorsque l'habitude intervient et les rend de plus en plus fortes et de mieux en mieux coordonnées, se dégagent de toute espèce d'images. C'est le cas du pianiste qui joue en pensant à autre chose, les mouvements des doigts s'exécutent et s'ordonnent sans intervention de volitions, de tâtonnements. Que l'on compare cet état à celui d'un débutant, on verra combien ce dernier état est plus riche en phénomènes psychiques, volitions, émotions, efforts, images visuelles, etc. La tendance en s'épurant s'est dégagée d'un grand nombre d'éléments, elle est devenue plus abstraite.

Ainsi une excitation faible et systématique de quelques éléments d'une tendance nous donne un certain état de conscience, c'est cet état que nous appelons une idée quand il n'aboutit pas tout à fait à une complète inconscience. C'est cet état qui persiste. De même en s'associant successivement à diverses images et à divers mots, le système de tendances qui correspond à l'idée abstraite d'une pomme ou d'une personne, même d'une personne déterminée (l'idée d'une personne déterminée est une idée abstraite et générale en tant qu'elle ne représente pas cette personne à tel moment et dans tel état particulier) peut s'associer à des images très variées et aussi à des mouvements divers ainsi que nous l'avons vu. Il se forme ainsi divers systèmes psychiques qui se composent d'une sorte de noyau commun et relativement permanent et de phénomènes accessoires qui diffèrent.

Mais ce noyau, cette idée centrale abstraite, que nous avons surtout observée jusqu'ici en combinaison avec des images variables, peut exister seule. Nous en avons la preuve en examinant le fonctionnement de l'esprit, et nous trouverons ainsi un moyen de mieux constater la réalité et la nature de l'idée.

Si je m'observe penser, je remarque que, lorsque je pense à une

chose, il se trouve parmi les images ou les fragments d'images et les rudiments de volition qui peuvent apparaître, un certain état psychique particulier, assez faible, qui ne se résout ni en images ni en volitions. Si, par exemple, je pense à la justice, je me sens une disposition interne particulière, de même si je pense à un objet concret ou à une personne; le phénomène est peut-être moins apparent en ce cas, parce que les fragments d'images qui se mêlent à l'idée peuvent empêcher de la discerner nettement. Cet état de conscience, il est difficile de le définir et de le dépeindre exactement comme tous les autres d'ailleurs, car comment dépeindrait-on à un aveugle une sensation de la vue? mais je pense que d'autres que moi peuvent l'observer en eux-mêmes. On a déjà fait remarquer que nous avions un état de conscience particulier répondant à la conjonction *mais*, et un autre état de conscience répondant à la conjonction *car*. Mais la conscience directe ne nous en apprend pas bien long sur ces phénomènes, elle se borne à nous apprendre que l'un est l'idée de la justice, un autre l'idée de la conjonction *mais*, etc. Nous devons donc recourir à des procédés indirects pour nous renseigner plus complètement.

Nous voyons d'abord que cet état mental interne varie selon les conditions dans lesquelles nous avons été placés, selon les expériences que nous avons faites. Celui qui a vu un pays n'a pas, en y pensant, le même état interne que celui qui n'y est pas allé, nous voyons nous-mêmes nos propres idées se modifier avec l'expérience; à mesure que nos relations avec les choses changent, nos idées changent aussi; nos sensations, nos actes, tout contribue à les modifier. Pour un spectateur, le théâtre est surtout un endroit où l'on voit jouer, où l'on entend chanter; pour l'acteur, c'est autre chose; l'état d'esprit de l'enfant qui pense à Dieu n'est pas du tout celui du théologien ou de l'athée. Pour chacun, Dieu est caractérisé d'une certaine manière, et cette manière particulière est produite par l'expérience, par les sentiments, par les raisonnements de chacun. Une idée est donc une sorte de résidu de notre expérience, en prenant le mot dans son sens le plus large ou, plus exactement, de nos opérations mentales de toute nature. On voit combien, et en quoi l'idée même abstraite diffère du mot, le mot ne change pas pour nous ou plutôt ne change pas du tout de la même manière. Que je sois allé en Suisse ou que je n'y sois pas allé, le mot reste à peu près le même, tout au plus puis-je me le représenter avec un accent différent; mais l'idée que ce mot éveille n'est pas le même, et l'idée n'est pas non plus une collection d'images concrètes, car je puis avoir l'idée d'un pays sans avoir des images concrètes, et, en tout cas, sans que ces images concrètes constituent l'idée.

Peut-être convient-il d'insister encore un peu sur ce point. Qu'est-ce, dira-t-on, qu'une idée de la Suisse qui n'est pas une représentation de quelque partie de la Suisse? Et je dirai à mon tour : Qu'est-ce qu'une idée de la Suisse qui serait la représentation d'une partie de la Suisse? Et comment la différencierait-on de l'idée de cette partie ? Il ne suffirait évidemment pas de répondre que l'idée d'un pays est un groupe des représentations diverses des diverses parties de ce pays, car, à ce compte, on n'aurait jamais une telle idée, et d'ailleurs une suite d'images ne serait pas plus une idée qu'une suite de pages coupées au hasard ne ferait un livre. Supposons dans l'esprit d'un homme la vue successive d'une trentaine de villes ou de paysages suisses, nous ne pouvons dire que cet homme ait proprement une idée de la Suisse. Il nous faut en venir pour trouver l'idée à envisager des possibilités de sensations et d'actes systématisés et leur représentation symbolique dans l'esprit à un moment donné. Nous avons l'idée d'un chemin de fer quand nous sommes capables de dire à quoi il sert et comment il sert, c'est-à-dire quand nous pouvons faire naître en nous des images concrètes ou abstraites des rudiments de volition, etc., et que nous connaissons le lien psychique. Mais tous ces termes, tous ces éléments de l'idée ne peuvent être à la fois présents à l'esprit, et c'est la conscience que donne la possibilité de leur apparition, conscience plus ou moins accompagnée d'images, de sensations et de volitions actuelles, qui constitue l'idée que nous en avons.

Remarquons qu'il faut dire la conscience *que donne* la possibilité de leur apparition et non point la conscience *de* la possibilité de leur apparition, si l'on veut éviter une amphibologie. En effet, cet état de conscience qui naît en vous, l'idée, n'est pas immédiatement connu comme possibilité de représentations et de mouvements, il se peut très bien que nous ayons une idée sans penser à des images ou à des mouvements, mais si ces images ou ces représentations n'étaient pas possibles pour nous, l'idée n'existerait pas en nous.

Ainsi l'idée est une sorte d'excitation faible d'un système d'éléments psycho-physiologiques divers, les relations établies entre ces éléments ont un rôle très important dans la formation de l'idée. Comme nous l'avons vu, elles sont nécessaires pour que l'idée soit possible. L'état psychique que nous appelons idée est l'expression d'un système, non d'un assemblage de phénomènes sans lien. L'idée est une sorte d'image plus abstraite et plus complexe que les images proprement dites. L'image même abstraite est avec elle tout au plus dans le rapport du composé au composant. Des résidus d'images peuvent entrer comme éléments dans une idée, et il est

même probable qu'une idée n'est qu'un système de résidus d'images de nature diverse.

IV

Tout en traitant des idées abstraites et générales, nous avons pris surtout jusqu'ici des cas tels qu'ils sembleraient en général se rapporter à des idées particulières. C'est que, à mon sens, toutes les idées que nous avons et même toutes les représentations et j'ajouterai toutes les perceptions ont, comme j'ai essayé tout à l'heure de le montrer, quelque chose de général et d'abstrait. C'est ce côté général et abstrait que nous avons examiné, et nous pouvions le faire puisque ce que nous en disions pouvait également s'appliquer à ces phénomènes auxquels on réserve généralement le caractère d'idées abstraites et générales. C'est ce qu'il suffit d'indiquer brièvement ici. Ce que nous avons dit de la représentation abstraite d'une personne en particulier — représentation qui se rapporte à la personne en général, non à la personne considérée sous tel ou tel aspect et à tel ou tel moment de son existence, — nous pourrions le dire de la représentation abstraite de l'homme en général. Entre l'idée la plus abstraite et la perception la plus concrète, il y a toute une série de degrés de perceptions, de représentations ou d'idées de plus en plus abstraites et progressivement de plus en plus générales. Je puis avoir la perception d'une personne qui écrit une lettre à un certain moment, dans une certaine position, c'est une exception concrète et particulière (en remarquant toutefois que cette perception même a quelque chose de général si je ne sais pas, ou si je ne vois pas par l'expression de la personne qui écrit, je ne dis pas quel *genre* de lettre, mais quelle lettre particulière elle est en train d'écrire), mais je puis aussi me représenter cette personne, non pas comme accomplissant tel ou tel acte particulier, mais tel acte abstrait et pour ainsi dire symbolique qui répond à un de ses caractères principaux, — si c'est un avocat, je puis, par exemple me le représenter à la barre d'un tribunal, mais cette image a déjà une valeur générale, elle ne le représente pas précisément à tel moment et dans telle plaidoirie, c'est une qualité générale qu'elle révèle, je puis simplement encore me représenter cette personne non pas comme agissant actuellement, mais comme douée de tel ou tel pouvoir d'agir, de telle ou telle faculté; et c'est une nouvelle abstraction, si je pense, par exemple que cette personne est bonne, ce que je puis faire sans me représenter ni aucun acte en particulier ni le mot bon, j'ai une idée qui représente un grand nom-

bre d'actes passés ou futurs, ou simplement possibles sous des conditions données. Dans ce cas l'idée de la personne et l'idée de bonté sont représentés dans l'esprit par des signes intellectuels, des états de conscience que nous comprenons très bien et qui servent parfaitement de guide à nos idées, — mais quand les éléments, fort complexes encore, qui composent ces signes si peu apparents pour le sens interne, sont entrés dans un grand nombre de systèmes variés on comprend que leur cohésion s'affaiblisse; chaque fois que l'expérience associe un élément psychique à d'autres éléments que ceux auxquelles il était primitivement associé, cet élément apprend pour ainsi dire à se séparer des autres et à jouir d'une activité plus libre. On comprend ainsi que des idées de plus en plus abstraites puissent se former à mesure que les expériences se multiplient et que telle qualité est attribuée tantôt à tel complexus d'images et de perceptions, tantôt à tel autre. Peut-être s'il n'y avait que la neige de blanche, l'idée de blancheur et celle de froid seraient-elles indissolublement unies, on peut admettre au moins qu'elles auraient entre elles une forte cohésion; mais des expériences diverses empêchent ces représentations de s'attacher trop étroitement à aucun groupe et leur permettent d'avoir une liberté assez grande pour être éveillées par bien des idées — et même par l'envie d'avoir une représentation abstraite — sans entraîner avec elle, au moins d'une manière permanente, le souvenir d'aucun des cortèges de perceptions qui l'accompagnent ou peuvent l'accompagner dans la réalité.

C'est ainsi, par des expériences multipliées et variées dont chacune tend à détruire sur certains points les associations que d'autres tendent à établir, que se forment nos idées les plus abstraites et les plus générales. On peut suivre, en bien des cas, le développement de l'abstraction et de la généralisation. Par exemple l'idée de métal s'est modifiée quand on a pu considérer l'hydrogène comme appartenant à la même famille de corps que l'or et l'argent, elle est devenue plus générale et plus abstraite en ce que des qualités ordinaires des métaux : la solidité, l'éclat, n'apparaissaient pas dans le nouveau métal. L'idée d'acide s'est modifiée aussi quand on a découvert la composition des acides chlorhydrique, sulfhydrique, etc., en ce que l'un des caractères généraux des acides, celui qui était indiqué par ce nom même de l'oxygène, venait à disparaître. Ainsi nos idées des genres deviennent de plus en plus abstraites, jusqu'à ce qu'elles arrivent à embrasser tou ce qui existe dans l'idée d'être, ou même à supprimer toute qualité dans l'idée de néant.

Faut-il prévenir une objection en disant que la généralité de l'idée en tant que symbole n'empêche nullement son individualité en tant

que phénomène réel. Il n'y a pas là de difficulté réelle. Il est bien sûr qu'une représentation, qu'une idée est elle-même et non pas une autre, elle apparaît à un certain moment de la durée, et certainement elle se différencie de tout autre par quelque caractère plus ou moins perceptible. Mais elle est générale, en tant que pour nous et dans l'usage que nous en faisons elle représente un grand nombre de faits particuliers sans ressembler plus à l'un qu'à l'autre ; elle est abstraite par les mêmes raisons ou des raisons analogues. De plus elle est réellement abstraite et générale en ce que les éléments psychiques qui la composent sont réellement séparés d'autres éléments, représentations, sentiments, perceptions, etc., qui, en d'autres temps, leur donnent une nature concrète.

V

Si l'on recherche la part que prennent à notre vie mentale les idées abstraites et générales, on trouvera, je crois, que cette part est très considérable. Presque toutes nos tendances organisées sont générales, car celles-là seulement ont pu s'organiser dans la vie de l'individu et de l'espèce qui se rapportent à des circonstances fréquentes, c'est-à-dire à ce qu'il y a de fréquent et de général dans notre expérience. Les états de conscience engendrés par ces tendances sont également des idées abstraites et générales. Mais ces tendances et les états de conscience qui leur correspondent se combinent pour produire des idées particulières et des actes particuliers. Il suit évidemment de là qu'il est aussi juste de dire que nos idées particulières sont des composés de nos idées générales que de dire que nos idées générales résultent de la décomposition de nos idées particulières. Les deux propositions sont toutes les deux également vraies. Les deux opérations de dissociation et de réassociation se produisent successivement. Un acte particulier est en effet une fixation, une actuation d'une tendance abstraite et générale, et souvent une perception est pour ainsi dire l'incarnation d'une idée. Nos facultés existent continuellement en nous, non pas au sens où l'entend l'école spiritualiste, mais comme dispositions organiques, comme modifications particulières du corps en général, de la substance cérébrale en particulier. Ces tendances persistantes s'éveillent quelquefois d'une manière faible et systématique sans se compléter par des actes, des perceptions, il se produit alors un phénomène psychique faible, une idée; par l'association de cette tendance, soit avec d'autres tendances, soit avec des mouvements, soit avec des sensations, il se produit des

phénomènes concrets, actes ou perceptions. La perception est la synthèse de la sensation et des tendances intellectuelles abstraites, mais la sensation aussi est le résultat de la synthèse d'habitudes abstraites et générales avec une excitation particulière qui est surtout sentie d'ailleurs par ce qu'elle a de général et d'abstrait.

Les réactions générales de l'organisme sont bien connues, et il serait inutile d'y insister longuement. Lorsque nous sommes restés un certain nombre d'heures sans manger, il se développe une tendance générale qui se traduit par l'acte de prendre et de manger ce qu'on sert sur notre table. Les impressions visuelles, olfactives particulières que nous offrent les mets servis détermineront, par leur combinaison avec la tendance générale particulière des actes particuliers, mais la faim est une sorte de sentiment général ou d'idée générale, à moins que nous n'ayons, ce qui arrive parfois, le désir de manger un aliment particulier. De même dans presque tous nos actes, et on peut le dire même dans tous nos actes sans exception, nous pouvons remarquer l'influence de la tendance générale et de l'idée qui lui correspond. En effet, pour qu'il en fût autrement, il faudrait qu'un acte fût commis sans intervention d'aucune habitude, d'aucune disposition acquise, ce qui est impossible. Il n'est pas besoin de démontrer qu'une habitude a toujours quelque chose de général. En fait, l'observation intérieure montre bien toujours cette influence de la tendance générale. Ce sont des tendances générales diversement combinées qui nous permettent d'écrire et de lire les différents mots; nous avons des tendances générales à écrire ou à lire les différentes lettres; des systématisations de ces tendances nous font écrire et lire des mots, des phrases et des livres. Chacun de nos mouvements, à moins qu'il n'entre jamais que dans un système de mouvements, est déterminé par une tendance générale, Ces tendances n'agissent pas toujours de manière à produire seulement des images abstraites, des idées; cela arrive pourtant quelquefois. Il me paraît même que le cas est fréquent. L'observation de ces phénomènes est difficile à faire parce que l'attention portée sur le phénomène abstrait a pour effet ordinaire de le renforcer, de susciter de nouveaux éléments qui viennent se joindre à lui et le font passer à l'état concret. La propriété de systématisation des éléments psychiques agit de manière à leur associer, soit des éléments moteurs, soit des éléments sensibles et l'idée disparaît, en devenant un phénomène concret, système d'images et de mouvements. Cependant avec une certaine habitude et aussi grâce à l'observation par la mémoire, on peut saisir l'exercice de la pensée abstraite. Voici un fait où l'idée abstraite et générale se dégage assez nettement : « Je cherchais un

jour à me rappeler dans quelle occasion j'avais vu pour la dernière fois une de mes connaissances, et il me vint à l'esprit que c'était à propos d'un événement qui avait rassemblé assez de monde, d'une réunion, d'une solennité quelconque. Cette idée arriva avant que je l'eusse formulée en mots, les mots ne suivirent qu'amenés par leur association avec l'idée ; j'avais quelques images visuelles très vagues, mais ce ne sont pas évidemment ces images qui constituaient l'idée abstraite. J'ai fini après par me rappeler que la circonstance en question était l'inauguration d'un lycée. Il me semble que dans des cas pareils nous distinguons bien subjectivement l'idée, le système de tendances éveillées en nous et les quelques images qui viennent s'y adjoindre, images vagues et changeantes. Ces phénomènes paraissent d'ailleurs très fréquents. Quand je joue à un jeu quelconque, échecs, dames, piquet, jacquet, etc., l'idée des combinaisons à faire, des coups à jouer et de leurs conséquences, se présente souvent à moi d'une manière abstraite, sans que ma pensée se formule en mots, ou se résolve en images, c'est seulement lorsque les conséquences d'un coup sont trop compliquées que le trouble psychique est plus profond, et que les images, et surtout les mots chez moi, viennent se joindre à l'idée.

Quand nous réfléchissons, quand nous lisons, quand nous écrivons, des phénomènes analogues se manifestent, des séries d'idées naissent et meurent en nous, sans s'incarner dans des mouvements ou des images, en ne donnant lieu qu'à des états de conscience généraux, presque insaisissables. C'est quand une difficulté nous arrête que nos réflexions se formulent en mots ou que les images surgissent. Mais bien souvent, dans nos raisonnements, les intermédiaires restent pour ainsi dire à l'état latent, nous sentons une disposition d'esprit qui dirige dans un sens ou dans l'autre la série des états psychiques sans que cette disposition se traduise par des mots ou des images. Évidemment quand ensuite nous voulons rendre raison de nos actes ou de nos conclusions, nous disons : j'ai alors pensé que... en formulant par des mots l'idée qui nous a engagés dans telle ou telle voie, mais souvent c'est seulement alors que la formule arrive, et l'idée n'avait existé auparavant que sous forme abstraite et générale. Quand nous nous préparons à un acte quelconque, quand nous délibérons, quand nous agissons même, le plus souvent nos actes ou les détails de ces actes, nos croyances, le tour que prennent nos pensées sont déterminés ainsi par l'éveil vague de certaines tendances qui ne donnent lieu qu'à des phénomènes très abstraits.

Quand nous lisons, quand nous parlons, il y a évidemment des sensations, des images, des mots mêlés à la pensés, mais ici encore

il n'est pas impossible de distinguer l'idée abstraite et les phénomènes qui viennent s'y joindre. Parfois, quand nous lisons, l'idée ne vient qu'après la perception des mots ; souvent, quand nous écrivons ou parlons, l'idée vient avant que sa formule apparaisse, et nous sentons bien, dans le premier cas, qu'un classement se fait dans notre esprit au moment où nous avons réellement compris ; dans le second, nous sentons bien que nous avons quelque chose à dire : la preuve en est que nous tâchons de le dire. Un fait de ce genre est que, quand nous lisons, nous ne voyons en réalité ni toutes les lettres, ni tous les mots, comme le prouvent bien les fautes d'impression qu'on ne remarque pas. Cependant nous comprenons bien, grâce à quelques mots vus çà et là, grâce aussi à quelques perceptions partielles et abstraites d'autres mots, le sens général d'une phrase. L'idée éveillée par le mot éveille à son tour d'autres idées, sans le secours des mots qui suivent, et voir un certain nombre de mots espacés suffit à maintenir l'esprit dans la bonne voie, sans que l'esprit rétablisse toujours les mots intermédiaires. J'ai d'ailleurs essayé tout à l'heure d'analyser ce phénomène. Je n'y reviens ainsi que pour indiquer que les états abstraits sont, à mon avis, très fréquents dans le cours de la vie. Ils sont intermédiaires entre l'activité inconsciente et l'activité pleinement consciente, accompagnée d'images, d'émotions ou de sensations motrices. Je suis même porté à croire que tous les phénomènes psychiques que nous pouvons observer en nous, sensations, images, volitions, mouvements, peuvent être accompagnés, et le sont en fait, presque toujours, d'un certain nombre de ces phénomènes abstraits dont l'existence a été mise en doute. Je ne fais pas allusion ici à ce fait que toute image est composée d'éléments abstraits, la théorie, à ce point de vue, n'aurait aucune importance, mais l'on sera convaincu, je crois, qu'elle est vraie ou à peu près, si l'on songe à la répercussion profonde que tout phénomène entraîne dans l'organisme psychique, au nombre considérable de tendances qui sont mises en éveil par une sensation ou une image, et au petit nombre comparatif de ces tendances qui donnent lieu à des phénomènes concrets et directement et facilement appréciables par l'observation interne. J'ai essayé ailleurs de montrer la complexité des phénomènes affectifs et combien de phénomènes psychiques accessoires venaient se grouper autour d'un ou de plusieurs phénomènes psychiques principaux ; ces phénomènes accessoires sont dus à l'éveil de tendances secondaires, mais il arrive souvent que les tendances secondairement éveillées ne donnent pas lieu à des phénomènes affectifs appréciables, mais plutôt à des phénomènes intellectuels, à des idées qui sont subjectivement effacées, mais qui cor-

respondent à des tendances très précises, assez fortes et qui se manifesteraient si les circonstances l'exigeaient par des phénomènes psychiques plus apparents. Et, en ce sens, on ne peut dire que l'idée soit vague ou manque de précision.

L'expérience confirme ce que l'on pouvait entrevoir *a priori*. Les idées inconscientes, que l'on a étudiées à divers points de vue et qui servent parfois à rattacher deux images qui paraissent n'avoir aucun rapport l'une avec l'autre, sont des exemples de ce mode d'activité. Je pense que chacun pourrait en observer. Il y a toujours dans nos états de conscience quelque chose qui ne se manifeste pas par des images nettes; notre état de conscience n'est pas un objet isolé se suffisant à lui-même et dont les contours soient bien délimités. Un état de conscience même vif, n'est vif que partiellement, bien que des raisons qu'il est facile de comprendre empêchent parfois de s'en apercevoir; tout autour du point lumineux central s'étend une région qui va s'obscurcissant et qui plonge de partout dans l'inconscient. Avec un peu d'exercice on arrive à reconnaître, à des signes imperceptibles, les tendances et les éléments qui s'éveillent faiblement; c'est dans cette pénombre que se trouvent les idées proprement dites. Si quelquefois elles occupent seules la conscience, c'est que le travail psychique qui s'accomplit se fait facilement, soit parce qu'il est peu compliqué, soit parce que l'esprit est très exercé.

Les idées abstraites telles que nous les avons constatées apparaissent ainsi comme l'expression psychologique de la mise en jeu de tendances réduites à leurs éléments essentiels, c'est-à-dire de tendances abstraites et générales. Il existe en chacun de nous de nombreux groupes de tendances de cette nature. Tous les actes que nous accomplissons sont dus à la particularisation d'une de ces tendances générales, — cette particularisation est déterminée par ce fait que certains éléments particuliers viennent se combiner aux éléments essentiels. Que nous soulevions un objet ou un autre, ce sont bien toujours ces mêmes éléments psychiques essentiels qui sont en jeu, mais ces éléments psychiques s'associent divers éléments dans les cas différents qui peuvent se présenter. De même pour l'écriture, pour la lecture, pour la marche, pour un acte quelconque, nous retrouvons toujours des éléments qui existent individuellement et qui ont été abstraits par les frottements de l'expérience et qui sont susceptibles d'entrer dans des combinaisons variées. L'acte concret, une fois que l'esprit est arrivé à un certain degré de développement, peut être considéré comme une synthèse de tendances abstraites et d'éléments donnés par la perception. On a de bons exemples de tendances abstraites dans les diverses habitudes

imposées par les métiers, ou exercées par goût, la gymnastique, l'escrime, etc. La difficulté qu'ont les commençants à faire agir sur le piano séparément le cinquième et le quatrième doigt est due à la difficulté de l'abstraction qui devient ensuite plus aisée.

Nos idées générales, nos idées abstraites répondent ainsi à ce qu'il y a de commun dans un nombre indéfini de perceptions et d'actes, elles sont l'effet des expériences partiellement semblables qui, en agissant à de certains égards de la même manière sur l'organisme, déterminent des tendances semblables, des virtualités permanentes, des possibilités durables de tel mode d'action ou de tel mode de pensée. Les idées d'homme, d'espace, de temps, sont des états psychologiques faibles éveillés en nous par la mise en activité plus ou moins nette, plus ou moins complète, d'un système d'éléments exprimant une certaine disposition de l'esprit, c'est-à-dire l'aptitude à percevoir et à agir d'une certaine manière que détermineront les circonstances. Ces idées abstraites deviennent peu à peu indépendantes de telle ou telle expérience particulière, c'est-à-dire qu'elles se dégagent de tel ou tel élément psychique auquel elles étaient primitivement associées. Elles en viennent à exister en elles-mêmes, à pouvoir être éveillées par un mot, par un excitant quelconque. Elles peuvent alors être examinées par l'esprit, étudiées en elles-mêmes, et bien que cette observation soit parfois illusoire, l'interprétation des états psychiques faibles étant très délicate et très difficile, car on peut les prendre un peu pour tout ce qu'on veut, et ayant besoin d'être faite par d'autres moyens que l'observation directe, elle peut conduire à de bons résultats. C'est seulement ce dernier état de l'esprit auquel on donne souvent le nom d'état abstrait. C'est cet état qu'envisage M. Pérez quand il critique la théorie de M. Pannier ou de M. Taine. Mais nous voyons que cet état n'est que le dernier terme d'un processus de désassimilation, dont les autres termes nous aident à le comprendre et lui donnent sa vraie signification. Si cet état est plus abstrait que les autres, les autres le sont aussi à quelque degré. Mais ce n'est que dans le dernier terme de la série que nous trouvons cette sorte d'intelligence abstraite séparée pour ainsi dire des sensations et des actes et s'appliquant tour à tour et selon notre volonté à tel ou tel fait particulier, pour le comprendre et pour le juger. Ce sont d'innombrables habitudes abstraites et générales qui composent notre intelligence.

Toutes ces habitudes générales et abstraites sont, il est permis de le croire, représentées dans l'organisme par des modifications particulières de la substance nerveuse. Ces modifications sont en général invisibles pour nous et inappréciables. Cependant, en cer-

tains cas nous savons que le développement de telle ou telle partie du cerveau correspond à telle ou telle tendance, et pour citer l'exemple le mieux connu le pied de la troisième frontale gauche correspond à la possibilité du langage articulé. Nous avons ici une tendance abstraite et une habitude mentale matérialisée pour ainsi dire ; de même pour différents centres moteurs, pour les centres dont la lésion détermine la cécité verbale ou la surdité verbale, etc. Mais ces centres ne sont qu'une partie des conditions des phénomènes auxquels on les rattache aujourd'hui. Envisageons-les dans leurs connexions avec les autres organes qui rendent leurs fonctions possibles, nous sommes conduits à voir dans l'ensemble des parties ainsi anatomiquement et physiologiquement associées la condition nécessaire et suffisante de certains phénomènes psychiques déterminés sous l'influence de certaines conditions extérieures, c'est-à-dire que les systèmes organico-psychiques sont en somme des tendances abstraites, n'attendant pour entrer en activité que l'excitation venue du dedans ou du dehors. Autrement dit, les dispositions anatomiques sont de véritables facultés préexistant aux faits particuliers, ayant une existence réelle en dehors d'eux et se manifestant par eux. Nous ne dirons pas, par exemple, que la circonvolution de Broca et les divers appareils auxquels elle est reliée sont le siège de la faculté du langage articulé, nous dirons qu'ils sont cette faculté même, c'est-à-dire la condition permanente et essentielle des phénomènes du langage articulé. On peut en dire autant pour tous les autres phénomènes psychiques, chaque faculté est constituée par un ensemble d'organes, de fibres et de cellules nerveuses, et il est inexact de dire que le corps est le siège de l'âme, mais le corps entier est l'âme visible ou sa possibilité, à moins qu'on ne préfère réserver le nom d'âme, pour désigner abstraitement l'activité synthétique coordonnée dans les centres nerveux. Un homme, un enfant qui vient de naître sont des systèmes de tendances abstraites qui peuvent à chaque instant donner lieu, selon les circonstances, à tel ou tel phénomène concret. Nous retrouvons ainsi, par un autre chemin, cette idée qu'il y a toujours quelque chose d'abstrait dans l'esprit de l'homme ; c'est à cet esprit, sous la direction de l'expérience, à augmenter d'un côté cette abstraction, à la régulariser, à la systématiser, tandis que d'un autre côté elle fait une opération analogue et inverse, en synthétisant et en augmentant le caractère concret d'autres phénomènes et d'autres tendances.

Conclusion

Ainsi les éléments psychiques qui composent les notions pri-

mitives vagues, vides, ni abstraites, ni concrètes que nous avons des objets de notre expérience et qui sont composés d'émotions, d'idées, d'images, de sensations, se désintègrent peu à peu, parviennent à se dissocier les uns d'avec les autres et peuvent entrer en de nouvelles combinaisons. L'état primitif fait place alors à une sorte d'état intermédiaire mixte, dans lequel les éléments en entrant dans des combinaisons différentes traînent avec eux un certain nombre d'autres éléments qui les accompagnaient dans la conception primitive, ce qui nuit à la cohérence du nouveau système psychique ainsi formé. Peu à peu ces associations nuisibles s'affaiblissent si l'évolution se continue régulièrement, elles finissent par ne pas nuire à la netteté des idées et quelquefois même elles peuvent rendre service à l'esprit en les faisant exprimer avec plus de force et d'éclat, c'est l'usage de la métaphore poétique par exemple, mais ces dernières associations peuvent se rompre encore et on a alors des tendances générales et abstraites qui s'incarnent dans diverses manifestations particulières selon les besoins et les occasions, sans que aucun élément de ces tendances particulières passe dans une autre, à l'exception de ceux qui constituent la tendance générale. Enfin nous avons vu que la tendance générale et abstraite pouvait entrer en exercice à quelque degré sans se particulariser et que le fonctionnement suffisamment systématique donnait lieu à des phénomènes psychiques faibles qui constituent proprement les représentations et les idées abstraites et générales, tandis que, plus systématique encore, il ne s'accompagnait pas de conscience. Ainsi la réalité psychologique des idées abstraites et générales nous a paru prouvée par l'expérience et expliquée par ce processus général de désintégration psychique dont elles sont un moment particulier.

A côté de cette désintégration un processus parallèle d'intégration se produit, nos idées deviennent de plus en plus synthétiques et quelques-unes de plus en plus concrètes, toutes deviennent, non pas toujours, ni peut-être même généralement, mais lorsque la systématisation de l'esprit s'opère progressivement, plus précises, plus nettes, mieux définies, moins vagues, c'est-à-dire plus distinctes de ce qui n'est pas elles. Une idée abstraite peut n'avoir rien de vague, et souvent elle est moins vague à mesure qu'elle devient plus abstraite. Les limites réelles des corps telles que la perception nous les donne sont bien moins nettes que les lignes des figures géométriques abstraites. Ce double processus d'association et de dissociation qui s'opère continuellement et produit sans cesse, quand tout va bien, une systématisation croissante de notre organisation mentale, constitue réellement la vie de l'esprit.

Fr. Paulhan.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Combes de Lestrade. ÉLÉMENTS DE SOCIOLOGIE. 1 vol. in-8, 279 p. Alcan, 1889.

Le titre de l'ouvrage de M. de Lestrade pourrait tromper. Sans doute, il s'explique en tant que l'auteur a eu en vue d'éveiller chez le lecteur la curiosité sociologique, de l'inviter à un examen personnel et pratique de ces problèmes. C'est d'ailleurs l'ambition qu'avoue l'auteur, et que le livre justifie. Mais il n'y faut point chercher un exposé systématique d'une théorie sociologique, moins encore un exposé critique de l'état de la science sociale. L'idée même que l'auteur se fait de la sociologie est assez indécise, et sur plus d'un point discutable. Ce n'est point un sociologue de profession se livrant avec une méthode rigoureuse à des recherches nettement définies. C'est plutôt un moraliste soucieux de mesurer la valeur des institutions établies et des coutumes régnantes. C'est un esprit distingué, très exempt de préjugés, qui, on le sent, réfléchit pour sa propre satisfaction et nous fait part de ses réflexions. « La sociologie, écrit-il, est une science comme l'économie. Elle dit : voilà ce qui est; si elle se hasarde à dire : voilà ce qui devrait être, elle abandonne sa mission. » Et pourtant c'est ce que paraît faire le plus souvent et le plus volontiers M. de Lestrade, au moins négativement, en insistant sur ce qui ne devrait pas être, non sans mêler même à sa critique nombre d'allusions à la politique et aux événements du jour. On sent enfin que le côté pratique des problèmes sociologiques le préoccupe plus que le côté purement scientifique. « N'est-il pas juste, dit-il, que la science sociologique laisse de côté ces byzantins qui, à force de chercher comment vivent les nations, arrivent à les tuer. »

Nous ne sommes donc pas en présence d'une théorie précise, ni même d'un plan bien rigoureux; une analyse serait donc aussi difficile que peu utile. Signalons seulement les idées les plus saillantes de ces chapitres dont les principaux sont intitulés : Origines sociales; la Famille (l'éducation, le mariage, etc.); la Liberté; la Morale; Patrie; les Gouvernements; les Religions; l'Instinct social; la Proprieté.

Nous trouvons chez M. de Lestrade cette dose de sceptisme sans laquelle d'ailleurs il serait impossible de concevoir et de chercher le « mieux » dans les choses humaines. Il en fait bien sentir la contin-

gence, et, sans méconnaître les raisons concrètes des jugements du sens commun, il n'est pas dupe de l'apparence de nécessité que crée en sa faveur la coutume ou l'opinion.

Ainsi, tout en acceptant des conclusions favorables à la monogamie, il ne la considère pas comme absolument nécessaire, et la perpétuité du mariage n'est point pour lui un dogme. Il condamne l'extrême réserve adoptée dans l'éducation des filles et le peu d'autonomie laissée aux garçons.

« Je voudrais qu'il me fût permis d'exprimer ma pensée au sujet de ce fameux mot : *Principe*, et du respect qu'il détermine... Dans la langue courante, chaque jour nous invoquons les *principes* comme nous ferions appel à de mystérieuses divinités. Si l'on voulait se rappeler qu'un principe est tout simplement le fondement, le point de départ d'un système, qu'il vaut autant que ce système ou cette théorie, mais n'est pas plus absolu dans le vrai ou dans le faux !... Comment proclamer la vérité d'un principe, pris en soi, d'une façon abstraite ? Où est la pierre de touche ? Comment ne pas voir que c'est une sorte de révélation, alors qu'on la nie ?.... » C'est au sujet de la liberté que M. de Lestrade s'exprime ainsi et il s'applique à dénoncer les illusions qui s'abritent sous ce nom. La liberté politique ? Mais les assemblées et les foules peuvent être des tyrans aujourd'hui aussi dangereux que les rois. La liberté de la presse ? Mais à quels excès ne sert-elle pas de prétexte ! La liberté individuelle ? Suivant M. de Lestrade, qui nous paraît se faire une idée trop flatteuse de la liberté dont on jouit dans la patrie de l'*habeas corpus*, les Anglais ne la demandent pas et ils l'ont, nous la demandons toujours et nous ne l'avons pas.

M. de L. croit pouvoir établir cette loi, contestable, mais ingénieusement développée, que l'autorité qui asservit l'homme est une constante, de sorte que là où le pouvoir constitué n'exerce qu'un faible empire sur l'individu, la coutume, l'opinion, la tradition, la mode, deviennent tyranniques ; et inversement. Et cette tyrannie de l'opinion, moins pénible que l'autre, a pourtant, elle aussi, des effets très préjudiciables à l'initiative individuelle et, par suite, au bonheur social. Toute cette étude sur la liberté est une des parties les plus intéressantes et les plus originales du livre.

Même attitude et même antipathie pour tout ce qui ressemble à un dogmatisme, fût-ce un dogmatisme retourné, dans les chapitres sur les gouvernements et les religions. Libre penseur, M. de L. se plaît à signaler les bienfaits de la religion et il ne craint pas de dire qu'en les constatant il est tenté de réclamer pour les masses « le droit à l'erreur ». Nous ne voudrions pas discuter un sentiment généreux et une tendance vraiment libérale. Mais ne peut-on pas craindre que, pour éviter le dogme dangereux des droits supérieurs de la vérité, on n'arrive à sous-entendre le dogme, moins noble et tout aussi suspect, de l'effacement des convictions les plus réfléchies derrière un intérêt d'ailleurs très contestable. Nous ne pouvons nous empêcher de nous rappeler les

belles paroles de Clifford sur le devoir et l'utilité sociale d'affirmer hautement ce qu'on croit être la vérité. La tolérance, d'ailleurs, n'est pas en cause. Elle est fondée sur le respect des personnes, mais ne doit point ressembler à une indifférence pour les idées.

La propriété individuelle, parait, elle aussi, aux yeux de M. de L. être érigée en un dogme beaucoup trop absolu. Dans son organisation actuelle, elle peut aboutir à de véritables accaparements. Sans s'expliquer sur les moyens à employer pour réprimer les abus de l'individualisme, l'auteur est convaincu que la propriété individuelle doit subir, dans l'avenir, certaines limitations. Le communisme est une chimère dangereuse, mais la société doit toujours conserver le droit de réglementer l'usage de la propriété dès qu'il devient un fait essentiellement social.

Au résumé, les *Éléments de Sociologie* sont un ouvrage où la doctrine, un peu flottante, laisse place à une grande variété d'aperçus, jetés au courant d'une plume facile, où l'on trouve un homme plutôt qu'un auteur, et dont la lecture laisse l'impression d'une conversation avec un esprit éclairé et indépendant qui a puisé dans la vie elle-même et dans l'expérience des voyages, plus encore que dans les livres, le goût et le sens des problèmes sociaux.

G. BELOT.

Dr **E. Régis**. EXPOSÉ D'UN CLASSEMENT MÉTHODIQUE DES MALADIES MENTALES. (Extrait du *Bulletin de la Société de médecine de Belgique*, 1888.)

Il est toujours extrêmement difficile de critiquer une classification des maladies mentales; non pas qu'il ne soit aisé d'y découvrir des défauts, mais, après avoir démoli l'édifice plus ou moins complètement, la reconstruction qu'on est en droit d'attendre du critique, ne fût-ce que partielle, offre des obstacles insurmontables. C'est dire que toutes les classifications proposées jusqu'à ce jour ne correspondent pas à la réalité des choses. On a bien séparé les unes des autres quelques-unes des formes de l'aliénation ; mais, d'une part, nous ne les connaissons peut-être pas encore toutes et, d'autre part, même pour les formes qui paraissent le mieux établies, nous sommes incapables de rattacher les points de vue anatomique et psychologique. Une classification à l'heure actuelle ne peut et ne doit que chercher à satisfaire le côté pratique, tout en n'étant pas en contradiction avec les quelques lois générales qui paraissent établies et qui nous conduiront peut-être à une compréhension plus exacte de la folie. La classification de M. Régis est un peu simple, elle est peut-être suffisante pour la distinction pratique des maladies mentales. Nous la résumons ici en quelques mots, nous réservant de faire ensuite quelques objections d'ordre théorique.

M. Régis divise d'abord les troubles mentaux en primitifs et secon-

daires. Ceux-ci « ne sont autre chose que l'association d'une folie simple généralisée, manie ou mélancolie, avec un processus quelconque de l'organisme physiologique ou pathologique » (page 23). C'est-à-dire que ce groupe, qui est à part en quelque sorte, comprend les folies dites sympathiques, les diathésiques, les cérébro-spinales, névrosiques et enfin toxiques.

Les troubles primitifs se divisent en deux grandes classes : 1° les aliénations fonctionnelles ou folies; 2° les aliénations constitutionnelles ou infirmités mentales.

Les folies se subdivisent en deux groupes : 1° les folies généralisées, 2° les folies partielles. Les folies généralisées comprennent à leur tour trois genres : 1° la manie avec ses espèces; 2° la mélancolie avec ses espèces; 3° la folie à double forme. Les folies partielles n'ont qu'un genre : la folie systématisée régulière, composée de trois stades ou variétés (1° folie hypocondriaque; 2° folie de persécution, religieuse, politique, érotique, jalouse, etc.; 3° folie ambitieuse).

Les infirmités mentales se subdivisent, elles aussi, en deux groupes : 1° les vices d'organisation physique; 2° les désorganisations psychiques. Les vices d'organisation comprennent trois genres : 1° les désharmonies (espèces : défaut d'équilibre, bizarreries, excentricités); 2° les dégénérescences formées de deux sous-genres : A. les neurasthénies (espèces : idées fixes, impulsions, aboulies); B. les phrénasthénies (espèces : phrénasthénies délirantes, raisonnantes); 3° les monstruosités (imbécillité, idiotie, crétinisme). Les désorganisations psychiques ne contiennent qu'un genre : la déchéance cérébrale, c'est-à-dire la démence.

J'admets parfaitement qu'on mette à part la manie et la mélancolie et même peut-être qu'on leur fasse jouer le rôle que l'auteur assigne dans les états dits secondaires, avec des réserves que le défaut d'espace m'empêche de développer, surtout par rapport à l'épilepsie et à l'hystérie entre autres. Je crois aussi que la folie à double forme n'est pas à sa place à côté des éléments simples. Mais j'avoue que la distinction ordinaire conservée par M. Régis entre la fonction et l'organe de l'intelligence (voy. p. 3) me satisfait peu. De plus, il me semble que la place de ce qu'il appelle la folie systématisée régulière n'est pas dans les aliénations fonctionnelles, mais bien dans les organiques ou constitutionnelles. Avec Morselli, Krafft-Ebing, il me semble qu'il n'y a dans cette forme, ni plus ni moins de dégénérescence ou d'hérédité que dans les « désorganisations psychiques » et qu'au contraire cette particularité fréquente, si bien signalée par M. Falret, de l'existence d'une anomalie de caractère dès l'enfance, est, entre plusieurs, une preuve qu'il s'agit là d'une maladie dont le début remonte ou à la vie intra-utérine ou à la vie ancestrale.

La notion de l'hérédité domine toute la pathologie mentale et nerveuse. Il est probable que c'est par l'intermédiaire de troubles du développement que la maladie ou plutôt l'état morbide d'un parent se transmet

à ses descendants. M. Régis l'admet, mais pourquoi ne fait-il pas rentrer la folie systématisée dans les aliénations constitutionnelles ? Y a-t-il vraiment quelque chose d'aussi profond, d'aussi intime que ce trouble mental du persécuté dont l'intelligence voit tout sous un faux jour obstiné (*Verrücktheit* des Allemands)? C'est là un délire intellectuel primitif systématisé qui ne peut naître que sur un « terrain » constitutionnellement, organiquement mal formé. A ce propos, nous ferons observer que la classification de M. Régis ne tient pas assez compte du côté *psychologique* de la folie. Je sais très bien qu'il y a déjà longtemps on a abusé de la psychologie. Mais c'était alors une psychologie peu positive et insuffisante et de plus c'est peut-être cette dernière science qui sera appelée à tirer profit de l'aliénation plutôt que l'aliénation de la psychologie. Cela n'empêche qu'il y aurait intérêt à pénétrer *psychologiquement* dans l'esprit de l'aliéné, même pour la classification, comme le montrent les tendances actuelles des Italiens, des Allemands (entre autres Griesinger, qu'il faut toujours relire) et de quelques Français (Cotard, Séglas).

Nous aurions aimé, à ce point de vue, voir opposer la folie avec conscience, d'une façon spéciale, aux formes ordinaires. Le nom de neurasthénie me paraît bien choisi pour marquer un caractère important de cette classe de troubles, comme le fait, d'ailleurs, aussi Krafft-Ebing.

En résumé, le principal reproche que nous aurions à faire à cette tentative intéressante est d'avoir mal classé la folie systématisée dont les formes sont peut-être plus nombreuses que ne l'admet M. Régis. Nous ne sommes pas très bien fixés non plus sur la valeur des états dits secondaires et sur la place qu'ils devraient occuper. Quoi qu'il en soit, nous avouerons que, tout en ne trouvant pas mauvaise cette classification, nous en préférerions d'autres, en particulier celle de Morselli, plus complète et qui tient plus compte d'autres formes de troubles mentaux que M. Régis n'a même pas mentionnés (*Paranoïa secondaria*, etc.). La voie à suivre, à peine tracée à cause de l'insuffisance de nos connaissances anatomiques et physiologiques, est la combinaison de la recherche du point de départ psychologique du trouble mental (Cotard) avec la recherche du trouble existant dans le développement ou le fonctionnement du système nerveux. M. Régis s'est plutôt tenu sur le terrain exclusivement clinique, nous voulons dire par là qu'il s'est contenté d'une psychologie morbide un peu trop élémentaire. Telle qu'elle est, sa tentative est honorable, mais nous sommes évidemment encore bien loin d'une classification anatomo-psychologique. Y atteindrons-nous jamais?

P. C.

Joseph Serre. A LA DÉCOUVERTE DU VRAI, VOIE NOUVELLE. In-8°, VI-141 p. Lyon, Côte; Paris, Chapelliez, 1889.

Au milieu du désarroi des croyances philosophiques et religieuses,

M. Joseph Serre ne sait auquel entendre : « La matière est-elle? Berkeley en doute. — L'âme est-elle? M. Büchner le nie. — Jésus est-il Dieu? Non, dit Strauss. — Dieu est-il accessible? Non, dit V. Hugo, mais il est. — Dieu est-il? Non, dit Renan, mais il devient. — Que croire? — La vérité est-elle au moins connaissable? Non, dit Kant. — Elle existe, au moins? Non! dit Gorgias (p. 4). »

La spéculation aboutit donc au doute. Cependant si l'humanité est divisée sur les questions métaphysiques et religieuses, elle est d'accord sur un point. Elle aime la vertu et elle déteste le vice. « Ici, Paul Bert est d'accord avec Bossuet, et la morale indépendante avec la morale évangélique (p. 12). » Et l'auteur trace alors un portrait éloquent de l'homme de bien. « Voici l'homme de bien qui passe, suivons-le. Est-il juif, mahométan, bouddhiste, chrétien, disciple de Socrate ou de Hegel? — Dans l'hypothèse peu importe... C'est un pur honnête homme..., sensible aux plus doux murmures de sa conscience restée délicate et virginale, d'une bonne volonté absolue... Il ne se contente pas de ne pas faire le mal, il fait le bien. Non seulement il n'*ôte* rien, mais il *donne*... Il se renonce et vit pour les autres, car la charité c'est la justice. Il fait cela tous les jours de sa vie, et son idéal est si grand, que cela fait, il reste humble. Voilà le juste. Voilà l'homme moral, complet, le pur honnête homme, le saint anonyme et universel, celui qui fait taire toutes nos contradictions (p. 15). »

Ainsi tous les hommes sont d'accord pour reconnaître dans la vertu la mère de tous les biens, mais, en fait, l'humanité pratique peu la vertu. Comment la lui faire pratiquer? En la lui faisant comprendre et aimer, répond M. Serre, en l'instruisant. « La vérité donne la vertu et la vertu tous les biens (p. 32). » Il faut donc chercher la vérité. Comment la trouver? « La grande inconnue c'est la vérité. Mais tous affirment d'elle une chose, c'est qu'elle est bonne, c'est que le bien en découle comme le fleuve de sa source. Et ce point suffit... Le fleuve connu, la source est vite découverte. Il suffit de remonter le fleuve jusqu'aux sommets (p. 32). » Ainsi la connaissance du bien doit amener à la découverte du vrai.

La philosophie, la religion qui seules pourront nous donner la vertu seront seules la philosophie, la religion vraies. — La philosophie de l'identité des contraires peut-elle nous donner la vertu? Elle nous donnerait la *tolérance*, mais ne peut donner aucune autre vertu. « Gorgias a tort, puisqu'il peuplerait le monde de coquins fiers d'être *identiques* à l'honnête homme (p. 36). » Donc la vérité existe.

Soit, dit Kant, mais nous ne pouvons pas la connaître. Un homme convaincu de cette idée dira donc « que tout est manière de voir, que la laideur du mal est purement subjective et qu'un œil autrement organisé verrait blanc ce que les hommes voient noir. La bonne philosophie pour les ivrognes et les assassins (p. 41)! » Pour que la vertu puisse exister, il faut donc que la vérité existe et qu'elle soit connaissable.

Le matérialisme admet tout cela. Mais peut-il donner le bien? Que serait un matérialiste vivant? « Un homme qui a le droit de tuer sa mère, sans avoir droit à un remords. Que dis-je? Tuer sa mère? C'est une machine qu'il a accrochée. Pourquoi se trouvait-elle sur son passage? D'ailleurs, c'était fatal (p. 51). » Le matérialisme est donc faux, car il ne peut donner la vertu.

Le positivisme ne l'est pas moins. On ne peut faire la vertu que si on sait le vrai, et le positivisme interdit la recherche de la vérité.

C'est donc le spiritualisme qui est le vrai. Mais quel spiritualisme? Le spiritualisme athée ou le spiritualisme théiste? Celui de M. Vacherot ou celui de M. Jules Simon? « Convertirez-vous le voleur, dit l'auteur à M. Vacherot, en lui apprenant que l'homme est divin? Mais si l'homme est divin, le vol est divin. Si c'est Dieu qui pense par mon esprit, mes idées sont saintes et mes erreurs sont divines. Il n'y a pas d'erreur; et il n'y a pas de mal. Pour les coquins, grands et petits, quelles riantes perspectives (p. 86)! » Entre M. Vacherot et M. Jules Simon la vertu n'hésite pas et préfère le dernier.

Voici une autre philosophie qui prétend tout concilier, c'est la doctrine de l'évolution. Le devenir est Dieu et Hegel et M. Renan sont ses prophètes. « Notre époque est le triomphe de la philosophie qui confond (p. 89). » Matière, esprit, Dieu, c'est le même être qui s'épanouit de plus en plus. Toute vie est un de ses moments, tout être une de ses formes. — Dans cette synthèse, M. Serre trouve « la théorie enfin complète, consommée, définitive du vice (p. 104) ». En effet, d'après l'évolution, l'erreur d'aujourd'hui est la vérité de demain, le vice d'aujourd'hui est la vertu de demain. Si donc le monde marche au progrès, c'est aux criminels que nous devons tous nos respects et aux honnêtes gens tous nos mépris. Qu'est-ce que le vice pourrait désirer de plus? Et M. Serre conclut qu'il n'y a et ne peut y avoir qu'une philosophie de la vertu, le spiritualisme théiste. Il veut qu'on « aime la nature comme les savants modernes, et Dieu, comme les saints du moyen âge; qu'on croie à la bête humaine, mais qu'on croie aussi à l'âme humaine, et sous le grand ciel étoilé « qui revient tous les soirs nous rappeler ce que c'est que de nous en nous mettant face à face avec le véritable univers », qu'on ne refuse pas aux petits enfants les clartés supérieures d'un autre ciel et la foi en un être devant qui ce grand tout n'est rien, et qui toujours crée de nouveaux soleils sans perdre la moindre de nos pensées du regard de l'éternelle innocence. »

Cet opuscule est plein de vie et de mouvement. On y sent l'honnêteté du cœur sous la franchise de la plume; le style n'est pas académique, il appelle un chat, un chat, il n'a pas recours aux atténuations d'expression qui édulcorent et affadissent la pensée.

Ce qui est surtout intéressant dans la brochure de M. Serre, c'est la netteté et la rigueur de sa logique. Où il a tort seulement, c'est quand il parle de l'indépendance de la morale vis-à-vis de la méta-

physique. Son travail est au contraire un de ceux qui montrent le mieux cette dépendance.

Il a une croyance morale et il veut savoir la philosophie qui s'accorde avec l'idée qu'il se fait de la vertu. La méthode suivie par M. Serre est une analyse régressive. De même que, étant donnée une sphère, on peut par analyse retrouver les propriétés du cercle, conditions de celle de la sphère, de même M. Serre retrouve les conditions métaphysiques de la vertu telle qu'il la définit. Ces conditions sont l'existence de l'âme et l'existence de Dieu. On ne peut mieux montrer l'étroite liaison de la métaphysique et de la morale.

Mais précisément à cause de cela même, son travail a moins de portée qu'il ne croit. Il peut convaincre ceux qui se font de la vertu la même idée que lui-même, mais les autres? Car il est faux de dire que tous les hommes sont d'accord sur le vice et la vertu. On est d'accord sur les mots, passez aux choses, vous voyez aussitôt les dissentiments surgir. Le chrétien fait de l'humilité une vertu, le kantien y voit un vice. Le pessimisme commande le célibat, l'optimisme le défend. La « morale des honnêtes gens » n'existe pas. Il n'y a qu'un code parce qu'il n'y a qu'une seule gendarmerie, mais nous ne nous entendons pas plus sur la morale que sur tout le reste, et j'ajoute : nous ne nous entendons pas sur la morale parce que nous ne nous entendons pas sur le reste. Si nous paraissons avoir quelques idées morales communes, c'est grâce à des traditions morales communes qui, elles, ne se flattaient pas d'être indépendantes et descendaient en droite ligne d'un système métaphysique. Prenant ces idées morales, M. Serre retrouve la métaphysique d'où elles sont dérivées. A cela rien d'étonnant. Mais cela prouve non pas que cette métaphysique est vraie, mais que tout système pratique de morale est lié par des liens logiques à un système métaphysique déterminé et que l'un étant donné, l'autre suit nécessairement. Or, la question est de savoir quels sont les principes les plus faciles à connaître et à établir, les principes de la métaphysique ou ceux de la morale. Pour toutes sortes de raisons dont la principale est que je ne sais pas concevoir un devoir en l'air sans un droit suprême et réel qui l'établisse et sans une liberté où il trouve son point d'application, il ne me semble pas que ce soient les principes de la morale.

Et c'est pour cela que je ne puis applaudir à l'élégante et fine parole d'hommes très vertueux et très respectables qui ne veulent pas qu'on s'inquiète de trouver dans la raison la ferme assiette de l'action, qui nous prêchent le scepticisme métaphysique ou simplement la foi, une foi silencieuse et secrète qui sera sans doute d'autant plus vive que personne autre que nous ne pourra l'apercevoir. Certes il y a des sentiments comme l'amour et l'exquise amitié qui souffrent d'être obligés de se découvrir et de donner leurs raisons, mais si celui que j'aime est attaqué, le laisserai-je sans défense ? Quelles que soient mes pudeurs intimes, laisserai-je au fond du tiroir les témoins secrets

qui pourraient le justifier? En face du danger des choses chères a-t-on le droit de se capitonner dans sa pudeur? — M. Serre ne l'a pas fait et c'est pour cela qu'il mérite d'être loué.

G. FONSEGRIVE.

Henry M. Drummond. LES LOIS DE LA NATURE DANS LE MONDE SPIRITUEL, traduit de l'anglais par C.-A. Sanceau, deuxième édition, 1 vol. in-8, 405 p. Fischbacher, 1889.

Voici la traduction d'un ouvrage anglais très intéressant au point de vue théologique et chrétien, mais dont nous sommes très embarrassé de parler dans une *Revue* exclusivement philosophique. Nous allons cependant essayer de donner une idée de son contenu, car s'il ne peut prétendre entraîner la conviction des rationalistes purs, il mérite la sérieuse attention de tous ceux qui ne croient pas à une séparation, à une opposition nécessaires entre le christianisme et la science. C'est à ce dernier titre que ce livre a eu en deux ans plus de quarante réimpressions en Angleterre et que l'excellente traduction de M. Sanceau est arrivée très vite chez nous à sa deuxième édition. Bien que l'auteur soit anglican et que dans son appréciation des autres Églises il ne se souvienne pas assez de la paille et de la poutre, les théologiens de toutes les Églises chrétiennes trouveront dans son ouvrage des vues neuves et qui peuvent être fécondes.

Tous les chrétiens qui connaissent leur religion — chose rare — savent que le christianisme distingue dans l'homme deux vies, la vie de la chair et la vie de l'esprit, la vie de la nature et celle de la grâce. La vie spirituelle est une vie surnaturelle par laquelle l'homme vit uni à Dieu et par Dieu avec les autres hommes et même avec l'univers entier. L'acte par lequel la vie spirituelle se manifeste est la charité. Cette vie spirituelle ne peut s'édifier que sur les ruines de la vie naturelle égoïste. Il faut donc mourir au monde pour naître à Dieu. Mais cela ne peut se faire qu'à l'aide d'un secours extérieur que la théologie nomme grâce. La grâce est un secours surnaturel et miraculeux que Dieu accorde à l'homme sur la médiation du Christ.

Ces principes théologiques étaient nécessaires pour faire comprendre la thèse de M. Drummond. Étant donnée la vie spirituelle telle que nous venons de la définir, quelle est la théorie qu'a donnée de cette vie la théologie traditionnelle? C'est que l'homme est impuissant à se vivifier lui-même, qu'il faut que la vie lui vienne du « Fils », c'est-à-dire d'un vivant antérieur. L'homme, de plus, a besoin d'une lutte de tous les instants, d'une vigilance attentive pour se garder des choses extérieures qui pourraient causer sa mort spirituelle. La tiédeur est considérée par tous les théologiens comme une cause assurée de perdition. Quand la perdition arrive, c'est la mort spirituelle; or, quand est-ce que cette mort se produit, d'après les théologiens? C'est lorsque l'âme ne puise plus sa vie dans l'atmosphère divine qui l'entretenait, quand

elle a rompu le lien qui l'unissait à la charité de Jésus-Christ. *Et per peccatum mors.*

Voilà donc trois lois de la vie spirituelle que la théologie traditionnelle a déduites des textes scripturaires, bien avant qu'aucune des lois biologiques ait été découverte par la science positive. Or, il se trouve, dit M. Drummond, que ces lois de la vie spirituelle sont précisément identiques à celles que la science biologique a découvertes dans la vie naturelle. Que dit en effet la biologie? Que toute vie vient d'une vie antérieure et extérieure, *omne vivum ex vivo,* c'est la loi de biogénésie, et c'est la première loi constatée dans le monde spirituel. « *Celui qui n'a pas le Fils n'a pas la vie.* » — La biologie dit encore que la vie « *est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort* », que la vie est une lutte contre les causes extérieures et intérieures de dissolution. C'est la loi de dégénération. N'est-ce pas aussi la seconde loi donnée par les théologiens au monde spirituel? — Enfin, d'après M. Herbert Spencer, la mort a pour cause une cessation de correspondance de l'être avec son milieu. Le poisson meurt hors de l'eau ou dans une eau privée d'air, l'homme meurt dans le vide ou dans l'acide carbonique. C'est bien la troisième loi que la théologie a découverte dans le monde spirituel.

M. Drummond rencontre le même parallélisme entre les lois biologiques spirituelles de la théologie ancienne et les lois biologiques naturelles découvertes par la science de notre temps à propos de la croissance, de la mortification, de l'environnement, etc. Qu'il nous suffise d'avoir montré sa manière de procéder. Nous ne pouvons ici nous étendre plus longuement.

Son idée est donc que s'il y a un hiatus mystérieux et indéniable entre la vie de la chair et la vie de l'esprit, cependant les lois biologiques sont partout les mêmes, dans le monde spirituel elles ne sont pas autres que dans le monde naturel, et le savant qui passe de la science à la théologie ne se trouve pas dépaysé ; c'est une flore nouvelle plus brillante et plus riche qui se présente à ses regards, mais les lois qui la régissent ne sont pas autres que celles de la flore qu'il a l'habitude d'étudier.

M. Drummond s'est proposé un but d'édification et d'affermissement dans la foi plutôt que d'apologétique vis-à-vis des incrédules. S'il s'était proposé ce dernier but, il aurait évidemment échoué, car il faudrait d'abord leur prouver l'existence de ce monde spirituel, de cette vie de l'esprit. M. Drummond dit en un endroit (p. 377) qu'il existe une caractéristique au moins subjective de l'existence de cette vie. Pour que son ouvrage pût obtenir droit de cité philosophique, il eût fallu que l'auteur s'efforçât de découvrir les caractères objectifs qui doivent correspondre à cette caractéristique intime. Peut-être était-ce moins impossible qu'il ne l'a cru. Il y a en effet des théologies chrétiennes qui exagèrent moins que ne le fait la théologie calviniste, l'hiatus qui sépare le monde de la grâce de celui de la nature.

G. Fonsegrive.

Döring. PHILOSOPHISCHE GÜTERLEHRE; UNTERSUCHUNGEN, etc. *(Théorie philosophique des biens; recherches sur la possibilité du bonheur, et sur les vrais mobiles de l'activité morale.)* 1 vol. in-8°, VIII-438 p. Berlin, Gaertner, 1888.

Sous le nom de théorie des biens, M. Döring s'est proposé, comme son sous-titre l'indique, d'une part de faire le bilan des biens et des maux, et d'établir la possibilité et les conditions d'un bonheur relatif; d'autre part de déduire de cette théorie la détermination du principe de la morale, qui est à ses yeux nécessairement eudémoniste.

L'introduction contient la définition de la théorie des biens, de ses rapports avec les sciences et la philosophie, de la méthode et du point de vue de l'auteur, enfin l'historique de la question. Un appendice, placé à la fin de l'ouvrage, complète cette introduction, en cherchant à établir théoriquement et historiquement que la philosophie doit se ramener à la théorie des biens.

L'ouvrage se divise en deux parties : la première, qui est la *Théorie élémentaire des biens*, étudie le détail des besoins, des plaisirs et des peines qui en dérivent; l'auteur y prend à partie Schopenhauer en tant qu'il nie d'une manière absolue la possibilité de tout plaisir positif. Dans la seconde, intitulée *Théorie synthétique des biens* (zusammenfassende Güterlehre), il s'agit au contraire de la possibilité du bonheur; les biens y sont considérés non plus isolément, mais dans leurs rapports, et l'auteur examine la possibilité d'une systématisation des besoins, de leur subordination à un « souverain bien », grâce à laquelle seule le bonheur serait réalisable. Ici, c'est M. de Hartmann dont les conclusions sont attaquées, en tant qu'elles contestent non la possibilité des plaisirs isolés, mais la possibilité d'un excédent des plaisirs sur les peines.

La méthode à adopter est la méthode empirique. Toute valeur (Wert) se ramène au plaisir éprouvé ou possible; les termes de fin, bien, plaisir, sont équivalents; un acte qui ne serait pas provoqué par l'espoir d'un plaisir serait un effet sans cause et ne se comprendrait pas.

L'auteur caractérise son point de vue par le terme de *criticisme timologique* par opposition au *scepticisme timologique* attribué aux pessimistes et au *dogmatisme timologique* de la plupart des optimistes. Cette application de la distinction kantienne ne pourra-t-elle pas paraître plus ambitieuse que juste? Car le pessimisme d'abord ne constitue nullement un scepticisme à l'égard du bonheur; il ne le met pas en doute; il le nie. La thèse de Schopenhauer et celle de Hartmann sont franchement négatives. Le terme de criticisme n'est guère plus heureux dans une question où l'on se déclare purement empiriste, à moins qu'on ne le prenne dans un sens tout superficiel, pour dire simplement qu'on évitera les affirmations sans preuves et les assertions arbitraires. En revanche, on pourrait souhaiter un examen plus sévère de la possibilité d'une science des biens et de ses conditions, car il est naturel de se demander dans quelle mesure le bien en tant que bien,

surtout s'il se ramène au plaisir et s'il y entre, comme l'auteur le reconnaît, un facteur essentiellement individuel, est susceptible de devenir objet de science.

La première partie est la plus étendue, mais non la plus intéressante ni la plus originale. L'auteur a en vue d'établir, contre Schopenhauer, la possibilité de plaisirs positifs. Nous aimerions à pouvoir dire que la lecture de ces 200 pages justifie cette thèse *ipso facto*. Mais, malgré quelques analyses psychologiques intéressantes, l'ensemble présente un développement bien touffu, des divisions surabondantes, une marche pénible à suivre.

Le point de départ de l'auteur est que le besoin, n'étant pas senti en lui-même, mais en tant qu'il est satisfait ou contrarié, le plaisir et la douleur sont deux produits contraires et indépendants l'un de l'autre; le plaisir a donc une existence propre; il est quelque chose de positif. Si, comme Schopenhauer le veut, le plaisir et la peine avaient un principe unique, la volonté, notre état de sensibilité serait une résultante simple et générale de plaisir ou de peine. Or cela n'est pas, il y a des plaisirs et des peines distincts, séparés, qui ne se fondent pas en un état sensible total. C'est la justification de cette thèse générale que, sous la rubrique de *possibilité interne des biens*, M. Döring poursuit dans l'étude détaillée des besoins. La classification qu'il nous donne de ceux-ci ne nous paraît guère systématique; elle est en partie fondée sur la nature intrinsèque des besoins, en partie sur la distinction de leurs objets et des circonstances de leur application. Mais il y a bien des détails qui sont d'un psychologue ingénieux et curieux : notons par exemple l'étude du besoin inhérent à tout sentiment de se traduire au dehors, celle des besoins psychiques formels et des différentes sortes d'ennui qui y correspondent, celle des différentes formes et des différents degrés de l'estime de soi, etc. Seulement on peut douter que les besoins que M. Döring nous présente comme primitifs le soient tous véritablement. La question a son importance en ce qui concerne le besoin de s'estimer soi-même, dont il fera le fondement de son eudémonisme. Ce besoin, dit-il, ne vient pas de l'amour de soi, parce qu'on ne peut s'aimer qu'en raison de la valeur qu'on se reconnaît. N'y aurait-il pas malentendu et n'est-ce pas parce qu'on s'aime qu'on veut pouvoir s'estimer? Il semble bien que nous nous aimons parce que c'est nous, avant de nous aimer parce que nous sommes ceci ou cela.

La *possibilité externe des biens* est l'objet d'une seconde division; il s'agit ici des conditions qui entravent ou facilitent la satisfaction des besoins. Le caractère illimité de certains besoins notamment les condamne à n'être jamais entièrement satisfaits, et rend inévitable une certaine dose de résignation ou de regret. On pourrait bien dire qu'il en est ainsi en un sens de tous les besoins, dès qu'ils deviennent passion. Car c'est le propre de la passion d'aller au delà du besoin et au-devant du désir, parce que ce n'est plus la satisfaction du besoin qu'elle a en vue, mais le plaisir dérivé. L'ivrogne n'attend pas la soif et boit au delà

de la soif. Les besoins primaires sont presque tous limités, mais il s'y surajoute un besoin secondaire, qu'il est souvent difficile d'en distinguer, et qui, de sa nature — c'est là un lieu commun — est insatiable.

Parmi les remèdes immédiats de la peine, l'auteur signale, outre l'effort (*Streben*), qui spontanément réagit contre elle, la légèreté (*Leichtsinn*), l'illusion et la résignation.

Nous ne pouvons entrer dans le détail de cette analyse, et nous passons à la 2e partie (théorie synthétique des biens) qui contient l'examen de la possibilité du bonheur. Le bonheur peut être conçu soit comme absence totale de peine, soit comme simple prédominance des plaisirs sur les peines; de là deux divisions.

Le bonheur parfait est impossible, non seulement, cela va de soi, en cette vie, mais dans une vie future, quelle qu'elle soit, qu'on voudrait imaginer. Pourtant l'espérance sur ce dernier point, si illusoire qu'elle soit, entre encore en ligne de compte dans la constitution du bonheur présent.

En second lieu, une prédominance des peines sur les plaisirs est-elle possible? Tant que nous nous en tenons à l'hypothèse d'une activité sans unité, non systématisée, on ne peut répondre avec sûreté à cette question. L'expérience immédiate, l'instinct de conservation, etc., ne fournissent aucune preuve décisive, d'autant que l'individu lui-même est souvent embarrassé de savoir s'il est heureux ou non. Enfin une statistique est ici impossible. A ce point de vue M. D. n'est point optimiste. Il accorde même à M. de Hartmann que le développement des besoins est favorable à l'accroissement des peines.

Mais la question change d'aspect dès qu'on se place au point de vue d'une subordination de toute l'activité à un but unique ou souverain bien. Jusqu'à présent on n'a considéré que l'activité fragmentaire du *Trieb* (impulsion) et du *Begehren* (désir); nous avons à considérer maintenant la volonté en tant qu'activité systématique et synthétique.

Il ne faudrait pas croire qu'en parlant d'un souverain bien, on entende par là un bien en soi, une perfection ayant une valeur intrinsèque. Le bien ne peut se concevoir en dehors de la satisfaction d'un besoin, et si l'on parle de choses parfaites en soi, c'est qu'on oublie qu'elles paraissent telles par leur aptitude à satisfaire l'intelligence, les besoins intellectuels de celui qui les perçoit. Il est par suite impossible aussi de faire le bien pour le bien; cela n'a pas de sens; un acte suppose toujours le stimulant d'une satisfaction à obtenir.

Le souverain bien n'est donc tel que par rapport à un souverain besoin capable de dominer tous les autres et de leur servir de règle. Quel est ce besoin? C'est suivant M. D. celui de nous reconnaître une valeur pour autrui, une utilité à l'égard des autres, ou, suivant son expression, une « valeur objective ». Ce principe dans les développements duquel nous ne saurions entrer, et que l'auteur fortifie d'un certain nombre de témoignages (Descartes et Spinoza principalement), a l'avantage, à ses yeux, de concilier l'égoïsme subjectivement inévitable

comme ressort d'action avec l'altruisme objectivement nécessaire comme effet de l'action. Un tel genre d'égoïsme d'ailleurs, M. D. le montre bien, ne saurait altérer la valeur morale de la conduite; est-on égoïste au mauvais sens du mot parce qu'on trouve du plaisir à faire le bien ou à se sentir au moins capable d'en faire?

La formule que donne ici l'auteur de la solution du problème moral est relativement nouvelle; mais le fond de l'idée l'est-il au même degré? Si l'on dépouille cette théorie de la forme spéciale dont il la revêt en la faisant reposer sur le « besoin de se reconnaître une valeur objective à l'égard d'autrui », ne verrons-nous pas reparaître les vieilles difficultés et les théories connues? S'agit-il en effet du simple plaisir égoïste que nous éprouvons à prendre conscience d'une force, d'une supériorité? Il n'y a alors rien là de proprement moral, et même ce genre d'orgueil est ordinairement défavorable à l'altruisme. S'agit-il au contraire (et c'est bien ce qu'entend M. Döring) de l'utilité que cette force, cette supériorité peut avoir pour autrui, et du plaisir que procure à l'agent moral l'usage altruiste qu'il fait de ses pouvoirs? En quoi dépassons-nous alors le principe si communément et si diversement invoqué de la sympathie? N'est-ce pas la sympathie qui seule peut expliquer le plaisir que nous trouvons, non pas dans la simple conscience de notre supériorité, mais dans les avantages qu'elle nous permet de procurer à autrui? Ce « besoin de valeur objective » ne serait donc nullement primitif, mais dérivé et complexe.

Nous ne comprenons pas bien non plus comment l'auteur arrive à conclure en faveur de la théorie de la pure bonne volonté. Suffit-il de la bonne volonté pour que nous soyons vraiment capables de rendre service à autrui? Et si nous ne le sommes pas, quel droit aurions-nous d'éprouver cette satisfaction de nous-mêmes sur laquelle M. D. fait reposer le bonheur, et qui suivant lui-même suppose une *réelle* « valeur objective », une *réelle* utilité de notre personne pour les autres? En dépit de la meilleure volonté, quelle « valeur » peut bien avoir un pauvre pour celui qui demande l'aumône, un homme qui ne sait pas nager pour celui qui se noie?

En terminant, M. D. insiste sur la nécessité si souvent proclamée d'une rénovation des principes moraux; elle devrait s'appuyer sur une religion de l'idéal qui seule leur donnerait l'autorité pratique nécessaire. Il loue la France d'avoir compris l'obligation pour l'État d'instituer un enseignement public de la morale. La foi religieuse, qu'il est désormais impossible de restaurer dans son intégrité, est devenue incapable de remplir son rôle social et révèle son insuffisance dans cette « divinisation chauvine et païenne d'elle-même » (*chauvinistisch-heidnische Selbstvergötterung*) à laquelle s'abandonnent les nations. On en croira bien l'auteur, quand on lira, à la page suivante, que « la puissance récemment acquise par l'État de Frédéric le Grand contre ses ennemis extérieurs en a fait le point de mire des nations et l'éclatant modèle proposé à leur émulation ».

En résumé, malgré certaines longueurs, le livre de M. Döring présente des analyses psychologiques intéressantes, une étude assez approfondie des conditions subjectives du bonheur, une formule qui mérite examen de la solution du problème moral.

G. Belot.

Hugo Münsterberg. Der Ursprung der Sittlichkeit. Mohr, Freiburg i. B., 1889; 118 pages.

La présente étude comprend quatre parties traitant : la première, des critériums; la seconde, des antécédents (*Vorstufen*); la troisième, de l'évolution ; la quatrième, de la valeur de la moralité.

I. L'auteur reproche à ceux qui jusqu'ici ont étudié les phénomènes moraux de s'être montrés étroits en ne recourant pour la détermination du caractère moral des actes qu'à des critériums objectifs, tels que, par exemple, l'utilité qui résulte de ces actes pour l'espèce, pour l'humanité. Selon lui, le critérium décisif de la moralité est de nature subjective; nous agissons moralement quand nous accomplissons l'action pour elle-même, sans songer aux résultats qu'elle aura, en ne nous préoccupant « que de la maxime qu'elle exprime et de la conformité ou non-conformité avec une prescription » (p. 25).

II. Cette manière de juger les actions que nous allons accomplir, en tenant compte simplement de leur accord avec des prescriptions, n'existe ni chez les animaux ni chez les peuples primitifs. Par conséquent les uns et les autres manquent de moralité véritable. L'auteur montre comment la moralité, telle qu'il la comprend, s'accompagne nécessairement chez l'homme de la conscience de la liberté. Puis, après avoir passé en revue les principales formes que revêtent ceux-là, parmi nos actes, qui peuvent être l'objet d'un jugement moral, il rattache ces actes à quatre motifs primitifs principaux : l'égoïsme, la sympathie, le sentiment du respect, la satisfaction esthétique ou l'admiration qu'on éprouve pour le courage, la force, etc. De ces quatre motifs, un seul est moral, le respect. Néanmoins, ils constituent tous ensemble les antécédents de la moralité.

III. Une apparition soudaine de la moralité est impossible. Les prescriptions (qui à l'origine ont dû se rattacher surtout à des idées religieuses) sont d'abord associées à des résultats utiles et nuisibles. Puis, par la répétition, une association de plus en plus forte se produit dans la conscience entre la crainte des châtiments et l'espoir des récompenses d'une part et les actes prescrits d'autre part; et finalement, l'idée des résultats, c'est-à-dire de ces châtiments et de ces peines, s'efface, et la moralité apparaît. Quant aux premières prescriptions, de qui viennent-elles? Principalement de prêtres jouissant d'une grande autorité. Enfin, une très grande répétition transforme le devoir lui-même ou la moralité en inclination et lui fait perdre sa valeur morale.

IV. La moralité n'a qu'une valeur relative et subordonnée. Il y a quelque chose de supérieur à elle, c'est la recherche de la plus haute perfection que l'humanité puisse atteindre; et quand les prescriptions morales détournent de ce but idéal, ce qui a une valeur pour la morale a, considéré d'un point de vue supérieur, moins de valeur que certains modes d'agir moralement indifférents. D'ailleurs, d'une façon générale, l'acte accompli par devoir exige un plus grand travail psychophysique que l'acte accompli par inclination, par conséquent lui est inférieur au point de vue du développement universel. L'auteur remarque que la morale contemporaine tend à se transformer précisément dans le sens qu'il vient d'indiquer, c'est-à-dire que nous nous préoccupons aujourd'hui moins d'être vertueux que de travailler au développement général de l'humanité. Il va même jusqu'à admettre que la moralité, qui n'a pas toujours existé, pourra également cesser d'exister un jour.

B.

D. José Ramon de Luanco. La Alquimia en España. *Escritos ineditos, noticias y apuntamientos que pueden servir para la historia de los adeptos españoles*, tomo I. Barcelona, Imprenta de Fidel Giró, Cortes, 212 *bis*, 1889, in-16, 237 pages.

Cet élégant volume est un vrai trésor. Il renferme des documents précieux, latins, castillans, catalans, pour l'histoire de la philosophie hermétique. L'auteur, M. J. R. de Luanco, professeur de chimie à la Faculté des sciences de Barcelone, est l'homme d'Espagne qui connaît le mieux l'histoire de l'alchimie et des alchimistes espagnols. C'est lui qui a démoli primitivement la légende de Ramon Lull, alchimiste et astrologue. Un grand savoir, un solide bon sens, une exposition claire et nette où respire la bonne foi, telles sont les qualités qui recommandent les écrits de ce savant. Il a bien mérité par ses recherches de l'histoire de la médecine et de l'histoire de la philosophie. Nul n'est mieux préparé que lui à écrire l'histoire de l'alchimie en Espagne. En attendant qu'il écrive cette histoire, il en a recueilli les matériaux. Les articles contenus dans ce volume sont d'excellentes monographies où l'on voit, comme dans la comédie humaine, deux classes de personnes, les charlatans et les dupes. M. de Luanco, cédant aux instances de quelques amis, promet de consacrer ses loisirs à l'étude des œuvres d'un auteur à peu près inconnu, malgré son grand renom, Arnaud de Villeneuve. Espérons qu'il le fera connaître en exhumant ses écrits en langue catalane. Ce serait un grand honneur pour lui de restaurer la figure de ce médecin-philosophe, et un grand service rendu à la médecine historique.

J. M. G.

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

CONGRÈS INTERNATIONAL

DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

Le Comité nommé par le Ministre du commerce et de l'industrie, Commissaire général de l'Exposition universelle de 1889, pour organiser le Congrès international de Psychologie physiologique, qui aura lieu à Paris du 5 au 10 août 1889, a décidé de mettre le Congrès sous le patronage d'un Comité d'honneur, lequel comprendrait les noms des psychologues les plus renommés, qui, à l'étranger et en France, voudraient bien donner au Congrès l'appui de leur nom et de leur autorité.

N. B. — *Toutes les communications relatives au Congrès doivent être adressées à M.* Charles Richet, *secrétaire général du Comité d'organisation, rue de l'Université, 15, à Paris.*

COMITÉ D'ORGANISATION

Président : M. Charcot, membre de l'Institut, professeur à la Faculté de médecine de Paris;

Vice-présidents : MM. Magnan, médecin en chef à l'asile Sainte-Anne; Ribot (Th.), professeur au Collège de France, directeur de la *Revue philosophique;* Taine (H.), membre de l'Académie française;

Secrétaire général : M. Richet (Charles), professeur à la Faculté de médecine de Paris;

Secrétaires : MM. Gley (E.), chef du laboratoire de la Faculté de médecine à l'Hôtel-Dieu; Marillier (L.), agrégé de philosophie;

Trésorier : M. Ferrari (H.), trésorier-archiviste de la Société de psychologie physiologique.

MEMBRES DU COMITÉ

MM. Brissaud, agrégé à la Faculté de médecine de Paris; Ochorowicz, membre de la Société de psychologie physiologique; Ruault (Docteur), secrétaire de la Société de psychologie physiologique; Sully-Prudhomme, membre de l'Académie française.

COMITÉ DE PATRONAGE PROPOSÉ

France : MM. Beaunis (H.), professeur à la Faculté de médecine de Nancy; Espinas (A.), professeur à la Faculté des lettres de Bordeaux; Janet (P.), membre de l'Institut, professeur à la Faculté des lettres de Paris;

Allemagne : MM. Helmholtz, professeur à l'université de Berlin; Wundt, professeur à l'université de Leipzig; Preyer, ancien professeur à l'université d'Iéna;

Angleterre : MM. Bain (A.), professeur émérite à l'université d'Aberdeen; Galton (F.), membre de la Société Royale de Londres; Hughlings Jackson, membre de la Société Royale de Londres; de Watteville, de la Société neurologique de Londres;

Autriche-Hongrie : MM. Exner, professeur à l'université de Vienne; Hering, professeur à l'université de Prague; Meynert, professeur à l'université de Vienne;

Belgique : M. Delbœuf (J.), professeur à l'Université de Liège;

Danemark : M. Lange, professeur à l'université de Copenhague;

États-Unis d'Amérique : M. James (William), professeur à Harvard College (Cambridge, U. S. A.);

Italie : MM. Lombroso, professeur à l'université de Turin; Morselli, professeur à l'université de Turin; A. Mosso, professeur à l'université de Turin.

Pays-Bas : M. Engelmann, professeur à l'université de Leyde;

Russie : MM. Grote (N.), professeur à l'université de Moscou; Setschenoff, professeur à l'université de Saint-Pétersbourg;

Suède : M. Tigerstedt, professeur à l'université de Stockholm;

Suisse : MM. Herzen, professeur à l'académie de Lausanne; Vogt (C.), professeur à l'université de Genève.

PROGRAMME DU CONGRÈS

I. *Sens musculaire.*

II. *Rôle des mouvements dans la formation des images.*

III. *L'attention est-elle toujours déterminée par des états affectifs?*

IV. *Étude statistique des hallucinations.*

V. *Les appétits chez les idiots et chez les imbéciles.*

VI. *Existe-t-il chez les aliénés des impulsions motrices indépendantes des images et des idées?*

VII. *Les poisons psychiques.*

VIII. *Hérédité :*

1° Hérédité des phénomènes émotifs et de leur expression;

2° Hérédité des particularités dans la perception des couleurs;

3° Hérédité des mémoires spéciales;

4° Hérédité des aptitudes spéciales (techniques, artistiques, scientifiques);

5° Analyse psychologique de quelques tableaux généalogiques.

IX. *Hypnotisme :*

1° Des causes d'erreurs dans l'observation des phénomènes de suggestion hypnotique;

2° Le sommeil normal et le sommeil hypnotique;

3° Hérédité de la sensibilité hypnotique;

4° Le pouvoir moteur des images chez les sujets hypnotisés et les mouvements inconscients (écriture automatique, etc.);

5° Le dédoublement de la personnalité dans l'hypnotisme et l'aliénation mentale;

6° Les phénomènes de transfert;

7° Essai d'une terminologie précise dans les questions d'hypnotisme.

SOCIETY OF PSYCHICAL RESEARCH

La Société pour les Recherches psychologiques (*Society for Psychical Research*) de Londres a ouvert cette année une large enquête sur les hallucinations; le but principal de cette enquête est de déterminer quelle est la fréquence de ce phénomène chez les individus normaux.

Les hallucinations des aliénés et des hystériques, les hallucinations du délire fébrile, les hallucinations qui sont le résultat d'une intoxication, restent par conséquent hors du cadre de ces recherches. On écartera également les hallucinations hypnagogiques.

L'enquête a été confiée en Angleterre au professeur Sidgwick, en France à M. L. Marillier. Les personnes qui ont observé des hallucinations qui répondent aux conditions exigées sont très instamment priées d'envoyer une note détaillée à M. L. Marillier, 7, rue Michelet. Un questionnaire tiré à 10 000 exemplaires a été lancé; il serait à désirer que les personnes qui l'ont reçu veuillent bien le remplir et le retourner dans un délai qui n'excède pas trois mois à M. Marillier.

Les réponses négatives ont une importance presque égale à celle des réponses positives; il ne faut donc pas, parce que l'on n'a pu trouver aucune réponse affirmative, négliger de remplir et de retourner le questionnaire. Les personnes qui désireraient recevoir le questionnaire sont priées de s'adresser à M. Marillier. Il est fait tout spécialement appel à la bonne volonté des professeurs de philosophie et des médecins.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE :

DAVID SAUVAGEOT. *Le réalisme et le naturalisme dans la littérature et dans l'art*. In-12, Paris, Calmann Lévy.

COLLINEAU. *L'hygiène à l'école : pédagogie scientifique*. In-12, Paris, J.-B. Baillière.

CAZAC. *Polémique d'Aristote contre la théorie platonicienne des idées*. In-8, Tarbes, Croharé.

A. D'ANGLEMONT. *Dieu et l'Être universel*. In-12, Paris, Ghio.

THOMAS. *La philosophie de Gassendi*. In-8, Paris, Alcan.

B. SAINT-HILAIRE. *De la philosophie dans ses rapports avec les sciences et la religion*. In-8, Paris, F. Alcan.

YUNG (Général). *La guerre et la société*. In-8, Paris, Berger-Levrault.

RIKIZO NAKASHIMA. *Kant's Doctrine of the « Thing in itself »*. In-8, New-Haven, Price.

P. CARUS. *Fundamental Problems*. In-12, Chicago. « The Open Court. »

TÖNNIES. *Behemoth or the Long Parliament, by Th. Hobbes*. In-8, London, Simpkin.

TÖNNIES. *The Elements of Law natural and politic by Th. Hobbes*. In-8, London, Simpkin.

MAHAFFY et BERNARD. *Kant's critical Philosophy*. In-12, London, Mumillan.

SCOTUS NOVANTICUS. *Metaphysica, nova et vetusta, a return to dualism*. In-12, London, Williams and Norgate.

COHEN. *Kants Begründung der Æsthetik*. In-8, Berlin, Dümmler.

M. BRÜTT. *Der Positivismus nach seines ursprünglichen Fassung dargestellt und beurtheilt*. In-4, Hamburg, Lutke.

GROSS. *Die reine Vernunftwissenschaft : Systematische Darstellung von Schellings rationaler Philosophie*. In-8, Heidelberg, Weiss.

M. DESSOIR. *Das Doppel-Ich*. In-8, Berlin, Siegismund.

E. VON HARTMANN. *Lotze's Philosophie*. In-8, Leipzig, Friedrich.

ŒZELT-NEWIN. *Ueber Phantasie Vorstellungen*. In-8, Graz, Leuschner et Lubinski.

TH. GOMPERZ. *J. Stuart Mill : Ein Nachruf*. In-8, Wien, Konegen.

BURGERSTEIN. *Die Veltletter*. In-12, Wien, Konegen.

BRENTANO F. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntniss*. In-8, Leipzig, Duncker et Humblot.

CREDARO. *Lo Scetticismo dei Accademici*. Parte I. In-8, Roma, Balbi.

J. DE MATTOS. *A Locoura : estudos clinicos e medico-legales*. In-8, S. Paulo, Texeira.

C. LOMBROSO. *L'Uomo delinquente*. 2e vol., in-8, Torino, Bocca.

TOCCO F. *Le opere latine di Giordano Bruno*. In-4, Firenze, Lemonnier.

Le Propriétaire-gérant, FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard et Gallois

CATÉGORIES LOGIQUES

ET INSTITUTIONS SOCIALES

I

Les cellules groupées dans un cerveau n'apportent pas seulement des sensations ou des éléments de sensation, des appétits ou des impulsions élémentaires, à l'association cérébrale dont elles font partie; elles y apportent le sang dont elles sont baignées, les substances chimiques dont elles se composent, leur température et leurs autres qualités physiques. Mais la psychologie, même la plus physiologique, néglige nécessairement tous ces apports d'ordre physique ou vital, ou n'y a égard que dans la mesure où ils conditionnent les premiers. Elle considère avant tout l'esprit comme un faisceau de petites sensations ou de petites appétitions cellulaires, échos les unes des autres. Ainsi doit procéder la sociologie, simple psychologie sociale, si elle veut avoir son domaine propre et sa raison d'exister. Les membres et les organes, la physionomie et la conformation des hommes d'une société, ne peuvent lui être indifférents; elle s'en occupe même beaucoup; mais l'apport vraiment social de ces hommes, à ses yeux, ce sont leurs idées et leurs intérêts, leurs convictions et leurs passions. Elle doit, ne serait-ce que par une nécessité d'analyse méthodique, s'attacher à cela exclusivement et faire abstraction de tout le reste. Simplifiée de la sorte, la science sociale apparait sous un aspect tout nouveau, non avec la pureté d'un schème abstrait, mais avec la force et la densité d'un système fort, rigoureux et bien vivant. On voit alors que cette psychologie des sociétés présente avec la psychologie des personnes, les analogies les plus frappantes, notamment au point de vue du fonctionnement logique des deux. C'est ce que nous allons tâcher de montrer dans cet article.

Ce que les cellules cérébrales élaborent de spirituel, chacune à part, dans leur longue phase de nutrition préliminaire, nul n'en sait rien; la personne, objet de la psychologie, commence au moment

où, après être entrée en communication et avoir traversé sans nul doute une période de lutte, de désordre, plus ou moins abrégée grâce à une tendance héréditaire et à une prédisposition organique au groupement personnel, elles manifestent ce double phénomène d'ensemble : une croyance et un désir, le tout impliqué assez confusément dans une sensation. On me permettra de ne voir dans la première croyance et le premier désir conscients que la prééminence enfin reconnue, je ne dis pas d'une cellule sur toutes les autres, mais du contenu spirituel d'une cellule sur celui des autres dans lesquelles il s'est propagé, non sans des résistances probablement très fortes. Les croyances et le désir en question sont donc le *reste*, probablement très faible, des *soustractions* intérieures. Mais en vertu des mêmes causes qui l'ont fait surgir, ce reste tend à s'accroître, et j'entends par logique la voie suivant laquelle s'opère cet accroissement dont le terme idéal, souvent approché par l'adulte à son apogée, mais jamais atteint, serait l'harmonie sans nulle dissonance, l'addition sans nulle soustraction, des quantités élémentaires de nature inconnue élaborées par toutes les cellules du cerveau. Nous dirons donc que la croyance et le désir, quand ils se montrent à la conscience, sont déjà le produit d'une coordination logique des éléments sensationnels, et que celle-ci va progressant jusqu'à la formation de ces deux grandes fonctions mentales : le jugement et la volonté. Ajoutons que, si elles s'opposent souvent, la première cependant est hiérarchiquement supérieure à la seconde et tend à se la subordonner.

Tout ce qui précède s'applique au monde social. Des sauvages ou, si l'on veut, des singes anthropomorphes, ont beau être réunis sur un même territoire, s'y battre et s'y tuer, voire même s'y accoupler : il n'y a rien là de sociologique encore. Nous devons traverser d'abord bien des séries de générations muettes et sans lien, où les familles isolées ne se rencontraient que pour s'exterminer sans se comprendre, et où, dans le sein de chaque famille, encore toute bestiale, dépourvue de toute communication verbale, l'amour et le dévoûment réciproques étaient sans doute connus, mais non l'obéissance à l'ordre du père ni la foi à l'enseignement du père. Après cette phase présociale, d'une durée indéterminée, il vient un âge où les sensations et les impulsions, les jugements et les volontés, qui naissaient et mouraient jusque-là isolément dans chaque cerveau individuel, parviennent à se communiquer des parents aux enfants, et réciproquement, par la vertu de quelques gestes, puis de quelques signes sonores; ces jugements et ces volontés se reconnaissent dès lors en conflit ou en accord, en conflit le plus souvent peut-être, et

un travail intra-familial de lutte et de discipline, qui échappe d'ailleurs à nos investigations, aboutit à cette première coordination logique des idées et des tendances individuelles de la famille primitive : la religion et le gouvernement domestiques [1]. La société, seul et unique objet de la sociologie (cela est trop clair, mais ce n'est pas une raison pour l'oublier), commence alors. Combien frêle et humble devait être cette première ébauche de foi religieuse et d'organisation politique, nous pouvons aisément le supposer. Car il faudrait bien se garder d'en chercher l'image dans ce que nous savons de l'ancienne *gens* romaine, grecque ou hindoue. Les plus antiques documents ne nous laissent, en effet, entrevoir la famille antique que déjà adulte et achevée, sorte d'Église et d'État minuscule, qui a dû exiger des millions d'années pour atteindre sa perfection propre et pour se répandre comme telle sur toute la surface du globe par voie d'exemple et d'hérédité à la fois. Il est à croire qu'à ce début ultra-antique où la préhistoire même ne remonte pas, la part de leurs perceptions, de leurs hallucinations personnelles, par laquelle se confirmaient entre eux les divers membres de la famille, et la part de leurs activités par laquelle ils collaboraient, étaient fort minimes. Mais elles tendaient à grandir, par la raison même qui les avait fait naître; et ce que j'appelle logique sociale, c'est la direction des faits sociaux qui donne satisfaction à cette tendance. L'idéal poursuivi serait que l'unanimité et la collaboration des membres d'une société fussent complètes, sans nulle dissidence. Mais le progrès est déjà énorme quand, les familles s'étant élargies en tribus, puis agrégées en cités, le fétichisme et le despotisme domestiques sont devenus par degré ces deux grandes fonctions nationales : une religion et un gouvernement dignes de ce nom. Ajoutons que si elles se combattent fréquemment, l'harmonie tend toujours à se rétablir entre elles par la prééminence reconnue de la première. L'ordre n'existe que lorsque tout pouvoir a un caractère religieux; aussi, quand la religion vraie est devenue ce que nous appelons la science, tout pouvoir aspire à revêtir un caractère scientifique.

1. C'est probablement une seule famille plus avancée que les autres, qui est parvenue à fonder en elle un culte et une autorité patriarcales; et son exemple a dû être suivi. Mais il y a lieu de croire que beaucoup de familles n'ont pu le suivre, comme on voit des cerveaux mal organisés où n'éclôt qu'une personnalité confuse et multiple. La sélection élimine tous ces arriérés. — Ajoutons que, de tout temps, ont dû exister, sinon dans toutes les familles humaines, au moins dans quelques familles privilégiées, des germes de vertus instinctives, de moralité innée, conditions préalables de toute société. Dans toutes les espèces animales, même inférieures, qui présentent une tendance à la vie sociale, nous rencontrons toujours ces bonnes semences de sympathie, de courage et d'abnégation, suivant la remarque d'Auguste Comte, abondamment démontrée par M. Espinas dans ses *Sociétés animales*.

Or, comment ces deux grandes facultés de l'âme sociale, double aspect du même moi social, se sont-elles constituées? De la même manière que se sont formées les deux facultés correspondantes de l'âme individuelle, double aspect du moi individuel. Les faisceaux familiaux d'abord, puis nationaux, des énergies individuelles envisagées comme intellectuelles ou comme volontaires, c'est-à-dire ce faisceau de crédulités semblablement dirigées qu'on appelle une religion et ce faisceau de docilités semblablement dirigées qu'on appelle un gouvernement, supposent au moins deux points communs de visée, deux foyers produits par cette convergence de rayon, mais deux foyers accouplés, intimement unis et paraissant se rattacher ensemble à un même Être, faute de quoi l'unité sociale se romprait. Cet être imaginaire soit, mais nécessaire, source supposée de tous les enseignements admis et de tous les ordres reçus, incarnation même du vrai et du bien, cet objet créé et inévitablement affirmé par la pensée et la volonté collectives, c'est le Dieu particulier de la famille, de la tribu ou de la cité, dont on sait l'importance capitale dans le haut passé de tous les peuples. Fractionné ou multiplié par l'adjonction de dieux étrangers, il peut donner naissance à un polythéisme tumultueux et transitoire, mais non sans une tendance évidente et prédominante enfin au rétablissement du monothéisme primitif. — Or l'idée de Dieu, si je ne me trompe, joue précisément dans la formation première d'une société le rôle joué dans la formation première du moi par l'idée de la matière. Cet objet dont l'affirmation est impliquée dans toutes les sensations du moi, cette réalité extérieure jugée à la fois substance et force, corps et âme, par l'invincible et naïf réalisme de tous les hommes à l'exception de quelques philosophes tout au plus, n'est certainement pourtant que l'effet du travail d'objectivation dont il paraît être la cause, et qui consiste dans la collaboration des énergies cellulaires du cerveau, envisagées sous leur double aspect, moniteur ou impulsif.

Mais pour que la convergence judiciaire ou volontaire des sensations et des impulsions dans l'esprit, pour que la convergence religieuse ou gouvernementale des jugements et des volontés dans la nation, parviennent à s'opérer, la première condition est que ces sensations et ces impulsions, ces idées et ces volontés, soient mises en communication, s'échangent entre elles, et, par conséquent, possèdent et reconnaissent une commune mesure de leur valeur. Ce moyen d'échange est fourni, en psychologie individuelle, par ces deux entités singulières, l'espace et le temps, — que j'aimerais mieux désigner en un seul mot, l'Espace-Temps, tellement leur lien est intime, — et en psychologie sociale, par cette autre entité non moins

étrange, non moins féconde en idolâtries ou en illusions réalistes, la Langue, qui, comme nous le verrons, a deux faces bien distinctes. — Il y a d'ailleurs à remarquer, disons-le tout de suite, que ces entités, l'Espace-Temps et la Langue, quoique étant la condition du développement de ces réalités, le Monde et Dieu, ont dû se développer parallèlement à celles-ci et se sont formées peut-être de leurs débris lentement accumulés; car toute notion a commencé par être un jugement et tout moyen par être un but.

Ainsi, soit pour la personne, soit pour la société, nous distinguons avec soin entre les fonctions et leurs objets, entre les rayons convergents et leurs foyers, entre les opérations et les œuvres, c'est-à-dire entre l'intelligence ou la volonté, la vie religieuse ou la vie politique d'une part, et, d'autre part, l'Espace-Temps, la Matière-Force, la Langue, le Dieu. — Ces objets, ces foyers, quand il s'agit de la personne, on les appelle catégories : c'est le nom qu'on donne, dans la terminologie de Kant et de son école, dont je n'admets pas d'ailleurs l'esprit, à l'Espace et au Temps, à la Matière et à la Force (ou à la substance et à la cause). Si on leur conserve cette appellation, il y a tout autant de raisons de considérer la Langue et la Divinité comme les catégories de la Logique sociale. — Mais on comprend qu'un si bref énoncé de thèses en apparence si paradoxales ou si arbitraires ne puisse suffire, et qu'elles exigent des explications.

II

Je n'entends point, par catégories, des moules rigides et co-éternels dont la pensée en fusion serait forcée de subir la forme inflexible et innée, sortes de types spécifiques à l'usage des logiciens, et soi-disant créés à part, sans transition concevable de l'un à l'autre, tels que les types spécifiques à l'usage des naturalistes d'avant Darwin. Non, les catégories que je reconnais sont purement et simplement des conditions permanentes, nécessaires, de l'équilibre plus ou moins stable, d'où s'écartent souvent, mais où aspirent et reviennent toujours les éléments tumultueux de la vie mentale, et aussi bien de la vie sociale. Et ces conditions sont des foyers plus ou moins nets, virtuels ou réels, peu importe, où doivent converger ces éléments pour s'accorder ; en d'autres termes, des objets conçus avec une précision inégale, mais des objets généraux, susceptibles de se ramifier en variations d'une fécondité exubérante. — Ainsi, je me garde de confondre les fonctions et les catégories. Le jugement et la volonté, la religion et la politique sont des fonctions; mais la Matière-Force

ainsi que l'Espace-Temps, la Divinité ainsi que la Langue, sont des catégories. Ce sont là des catégories *logiques*, c'est-à-dire n'ayant trait qu'aux fonctions intellectuelles du Jugement et de la Religion. Mais il y a aussi des catégories ou demi-catégories *téléologiques*, qui répondent aux fonctions pratiques de la volonté et du gouvernement. L'*agréable* et le *douloureux* sont, l'un poursuivi, l'autre évité par le vouloir de l'individu primitif comme des choses qui existent en dehors de lui, et qu'il incarne dans les objets matériels de ses perceptions; de même, le *bien* et le *mal* sont poursuivis ou évités par le devoir de l'homme social, comme des réalités idéales ou des idéalités réelles qu'il cherche à fixer et qu'il fixe en effet en les incorporant dans les objets divins de son adoration. Il y a donc, en tout, pour l'esprit individuel, les catégories suivantes, logiques ou téléologiques : la Matière-Force, l'Espace-Temps, le Plaisir et la Douleur; et pour l'esprit social : la Divinité, la Langue, le Bien et le Mal. Essayons de montrer leur mode de formation, leurs analogies et leur rôle [1].

Supposez que l'idée de matière manque au cerveau de l'enfant, et imaginez le trouble inapaisable de son esprit dans ce chaos de sensations visuelles, tactiles, sonores, olfactives, qui l'assailleraient en même temps. Forcé de se les attribuer à lui-même et à lui seul, du moins après que le sentiment net ou confus du *moi* a pris naissance par une première convergence centrale de ses énergies, il se trouverait formuler à la fois dans ses perceptions les propositions les plus contradictoires : « Je suis ce rouge et je suis ce bleu, je suis ce bruit et je suis ce son, je suis ce froid et je suis ce chaud, etc. » On dira peut-être qu'il lui serait loisible de rattacher ses sensations, non à lui-même, mais les unes aux autres, de dire par exemple : « Ce cri a cette couleur (ou est cette couleur); cette odeur *est* ou *a* cette température, etc. » Mais dans ces jugements, le choix du sujet serait arbitraire; et, en outre, tant que leurs termes, les sensations différentes, ne seraient pas jugées autres que lui-même, ces nouveaux jugements impliqueraient au fond la même contradiction que les précédents. Le besoin de ne pas se contredire, et, autant que possible, de se confirmer, oblige donc le cerveau naissant à imaginer l'*autre que soi*, à affirmer cet inconnu et cet inconnaissable, pour mettre fin à ses difficultés intérieures. Ce *non-soi*, produit d'une négation hardie et

1. Les considérations, les analogies qui vont suivre ont un caractère aventureux qui pourra effaroucher nombre de lecteurs. Mais, bien qu'elles rentrent assez naturellement dans le plan général de mes manières de voir en sociologie, elles pourraient en être retranchées sans que leur condamnation entraînât celle du reste. Je tiens à noter ici ce défaut de solidarité entre ce qu'il y a de conjectural et ce qu'il y a de démontré ou de plausible dans mes idées.

féconde, d'une projection spontanée du moi qui se multiplie hors de lui-même, devient à chaque instant le sujet des jugements internes qui ont des sensations pour prédicat. A chaque instant, l'esprit imagine un corps auquel il attribue, non pas diverses sensations d'un même sens (blanc et noir, chaud et froid, son grave et son aigu, rudesse et poli, etc.), mais une sensation de chaque sens (blanc, chaud, son grave, rudesse, etc.). Car les diverses sensations d'un même sens s'excluent et se contredisent, tandis que des sensations appartenant isolément à divers sens ne se contredisent point, et même ont l'air de s'appuyer et de se confirmer en se rencontrant sur le même corps ou corpuscule. Il est clair que la logique oblige l'esprit à concevoir un nombre indéfini de corps ou de corpuscules de ce genre, c'est-à-dire autant qu'il discerne de sensations différentes de même nature. La multiplicité et la discontinuité des atomes, et l'impossibilité d'écarter cette hypothèse aussi nécessaire que décevante peut-être, se trouvent expliquées ainsi.

Mais, si le concept de la *matière* doit se développer de la sorte en un nombre indéfini de *matières*, il reste à coordonner celles-ci de telle sorte que leur juxtaposition confuse dans la même pensée n'y donne pas lieu à des contradictions aussi choquantes que les absurdités évitées par cette notion. Le cerveau obtient ce résultat par un classement que lui procure l'idée de l'Espace. De même qu'il a attribué ses impressions à des corps, il attribue maintenant les corps à des lieux, bien qu'à vrai dire les lieux ne soient que le souvenir de corps absents, le fantôme incorporel des corps pour ainsi dire, provoquant la prévision de corps futurs ou possibles. La notion de l'Espace se forme en effet par une suite d'expériences tactiles, puis visuelles, c'est-à-dire de jugements portés sur des objets matériels qu'on affirme après les avoir désirés. Du chaos de ces objets accumulés par ces tâtonnements naît tout l'ordre géométrique. Ces lieux, qu'il juge homogènes quoique distincts, l'esprit n'a pas de peine à les supposer liés ensemble et à en former un système merveilleux de propositions impliquées les unes dans les autres, ne se contredisant jamais et se confirmant toujours.

Simultanément, d'autres contradictions à éluder contraignent l'esprit à compléter le concept de Matière par celui de Force, et le concept d'Espace par celui de Temps. Un état d'esprit se compose non seulement de sensations, mais de sensations et de souvenirs, et certaines sensations se trouveraient en conflit sans issue avec les images d'autres sensations si l'idée de Force n'intervenait. Je juge ce fruit doré, mais je me souviens de l'avoir jugé vert; ce fleuve est rouge et grondant, mais je me souviens qu'il était bleu et murmu-

rant. Est-ce donc le même fruit? est-ce le même fleuve? La perception du mouvement donne lieu à des problèmes presque pareils. On attribue tel corps à *ce* lieu; mais on se souvient de l'avoir attribué à d'*autres* lieux. Comment un même corps peut-il occuper divers lieux? On lève la contradiction en affirmant qu'il ne les occupe pas dans le même instant. Mais qu'est-ce que l'instant? On crée les corps à l'image intime de soi-même, on les *anime*, on leur prête une âme, un *désir* d'action et de changement, une Force. On embrasse dans le même état d'esprit divers corps indépendants, animés séparément de forces autonomes grâce auxquelles diverses sensations appartenant même à un seul sens peuvent être attribuées à chacun d'eux. Or, la *simultanéité* n'est pas autre chose que l'*identité* d'un état d'esprit où sont perçus des changements indépendants. Mais la simultanéité, c'est ce qu'il y a d'essentiel et de caractéristique dans l'idée de l'instant, élément du temps. Car la simultanéité de choses séparément changeantes implique en elle quelque chose de commun, la durée. La durée est le souvenir des actions disparues, le fantôme inanimé des forces passées provoquant l'hypothèse des forces, des actions qui auraient pu être aussi et faire partie du même état d'esprit.

En somme, c'est pour prévenir ou apaiser son anarchie intérieure que le moi doit faire appel aux puissances du dehors; c'est pour établir l'ordre en soi qu'il se projette nécessairement hors de soi, non sans se réfléter dans son objet; et sa foi dans la réalité extérieure, dans la matière et la force, dans l'espace et le temps, couple de qualités si visiblement suggérées par la sienne, par celle de la croyance et du désir, n'est si tenace et inébranlable que parce qu'elle est pour lui la première condition de vie mentale. — Ajoutons que, pour compléter les catégories logiques dont il vient d'être parlé, la volonté se crée de la même manière la catégorie téléologique du plaisir et la douleur, dualité correspondante, celle-ci, aux deux pôles, positif et négatif, du désir; car le désir a deux pôles comme la croyance qui est affirmation et négation. L'agitation produite par les impulsions divergentes des divers organes serait sans terme, si, après quelques expériences agréables ou pénibles du goût, du toucher, et des autres sens, le Plaisir et la Douleur n'apparaissaient comme des réalités extérieures, incarnées d'ailleurs dans les objets précédents, et créées tout exprès pour servir d'écoulement à l'activité.

En vertu de nécessités toutes pareilles, le groupe social quand il cherche à se former est obligé de se créer des objets nouveaux pour orienter vers eux, non plus les sensations et les appétits seulement d'un même individu, mais les pensées et les desseins d'individus dif-

férents qui, chacun à part, se sont accordés avec eux-mêmes comme il vient d'être dit, mais qui se heurtent maintenant et se contredisent entre eux. Un chaos de sensations et d'impulsions hétérogènes qui se pressent et se heurtent : voilà le cerveau du nouveau-né; et par une sorte de polarisation systématique, l'attraction des grands objets ci-dessus nommés a organisé ce fouillis en faisceaux. Cela fait, un autre problème se pose. Un chaos d'idées et d'intérêts en lutte entre individus distincts et rapprochés : voilà le premier groupe social; et il s'agit avec cela de former le faisceau le plus fort et le plus volumineux de croyances qui se confirment ou ne se contredisent pas, de désirs qui s'entr'aident ou ne se contrarient pas.

Certainement, dans une mesure limitée, les catégories qui ont opéré l'accord interne de l'individu, peuvent servir à préparer ce nouveau genre d'accord. S'il n'y avait à accorder en société que des perceptions, il n'y aurait nul besoin d'imaginer de nouvelles catégories; les précédentes suffiraient. En effet, les jugements portés par les différents hommes sur le nombre, le poids, la résistance, la couleur, la distance, le volume, la vitesse des objets s'harmonisent d'ordinaire et se concilient merveilleusement [1]. Les perceptions ne sont donc pas ce qu'il y a de difficile à concilier dans une nation. Elles naissent d'accord, grâce surtout aux jugements géométriques et chronologiques, qu'elles impliquent; et, quand elles se rencontrent socialement, mises en présence par le langage (sans lequel, il est vrai, remarquons-le, elles n'auraient nulle conscience de leur similitude d'homme à homme, c'est-à-dire de leur vérité dans le seul sens que nous puissions donner à ce mot), elles n'ont qu'à se dévisager pour se reconnaître sœurs. Encore faut-il observer que le langage, en leur donnant le sentiment de leur identité, précise et déploie chacune d'elles par l'effet de leur mutuel reflet et redouble la foi avec laquelle chacune d'elles est saisie. L'Espace et le Temps, tels que nous les concevons, tels que la science les analyse, les ouvre et les fouille, en vue d'y trouver une explication toute mécaniste de l'univers, sont autant que la Matière et la Force, le fruit d'une

1. Admirons effectivement le merveilleux pouvoir conciliateur de l'Espace et du Temps. Non seulement, en se localisant de ces deux manières, les sensations hétérogènes de chaque état d'esprit individuel parviennent à s'accorder, soit qu'elles cessent d'impliquer contradiction (impressions différentes attribuées à des points différents), soit qu'elles se confirment (impressions de divers sens relatives à un même point) ; mais encore les états d'esprit produits de la sorte chez des individus distincts concordent toujours, sauf des anomalies morbides, soit qu'ils ne se contredisent pas (états intérieurs d'hommes regardant des paysages différents), soit qu'ils se confirment (états intérieurs d'hommes regardant de différents points de vue le même paysage).

longue élaboration sociale et non pas seulement psychologique. Il fallait donc, pour développer les catégories en question et les rendre propres à un emploi social, que le langage fût d'abord conçu et formé.

Mais, avant tout, il fallait que la divinité apparût. Voici pourquoi. Outre des perceptions, il y a à accorder, en société, des pensées et des volontés. Or, c'est précisément parce que les divers individus perçoivent semblablement les mêmes objets matériels que leurs pensées se combattent, ces objets éveillant en eux les associations d'images les plus variées, et, primitivement, les hallucinations les plus originales. Et c'est précisément parce que, dans bien des cas, ils incarnent dans les mêmes objets physiques le plaisir, que leurs volontés se combattent, chacun d'eux voulant posséder seul ces choses en trop petit nombre pour tous. L'accord individuel ici produit donc le désaccord social. Pour remédier à ce désordre, un seul moyen s'offrait. Parmi les hallucinations contradictoires que la vue de la nature suscitait en foule chez les premiers hommes, il fallait qu'une seule ou quelques-unes propres à un homme marquant, finissent par s'imposer aux autres. Il en a été ainsi par le prestige personnel de cet homme et la crédulité imitative de ses semblables. L'objet, auquel la vision de cet homme a prêté une *âme* d'un certain genre, cesse d'être un objet comme un autre [1]; il devient un fétiche, une espèce de dieu, où il est aisé de reconnaître, dès l'origine, deux aspects : une *personne* et une *puissance* surnaturelles. De l'unanimité ainsi produite jaillit, pour la première fois, l'idée de vérité. La pensée individuelle s'était arrêtée à l'animisme qui lui avait fourni l'idée de force; la pensée sociale commence par l'animisme qu'elle transfigure et qui lui fournit l'idée du divin. En même temps, parmi les volontés capricieuses et contraires des premiers hommes, une volonté plus forte ou plus despotique s'est imposée, celle d'un homme prestigieux qui est parvenu à se faire obéir volontiers, même par ceux qui trouvaient l'obéissance douloureuse. Cette communion des activités, pour la première fois, a donné l'idée du bien et du mal. Ces objets de la volonté collective, fort distincts du plaisir et de la douleur, ont été situés en dehors de la société, comme le plaisir et la douleur en dehors du moi. Ils ont été situés dans la vie posthume, et incarnés dans les dieux mêmes qu'il s'agit d'aller trouver ou de fuir dans des régions extra-terrestres, où l'on tend de plus en plus à

1. Quel qu'il soit d'ailleurs. Car, ce qui importe, ce n'est pas la nature de la vision, mais sa propagation ; c'est une foi commune qui est exigée, non une foi vraie.

les localiser, et qui se divisent en deux grandes classes : les dieux *bons* et les dieux *mauvais*.

Soyons plus explicites. De même que le premier germe de l'ordre mental a été fourni au cerveau naissant par l'apparition du moi, le premier germe de l'ordre social a été donné à la société primitive par l'apparition du chef. Le chef est le moi social, destiné à des développements et à des transformations sans fin. Mais le jugement de *subjectivation*, origine de l'esprit, a dû inévitablement conduire aux jugements d'*objectivation*, les objets n'étant que la multiplication hypothétique du sujet, et le sujet n'étant que l'objet primitif et fondamental; et pareillement l'intronisation d'un homme, la prostration et l'asservissement d'une foule à ses pieds, ont fatalement amené des apothéoses, les dieux n'étant que la multiplication imaginaire du maître, et le maître n'étant que le premier des dieux. On objective par la même raison qu'on a d'abord subjectivé; on fait des dieux aussi nécessairement qu'on a dû faire des rois. — D'ailleurs, à y regarder de plus près, l'idée des dieux est déjà impliquée dans celle du maître, comme l'idée des objets dans celle du moi. Le roi apparaît parce que le seul moyen d'accorder un groupe de personnes auparavant sans lien est que la personnalité de l'une d'elles s'étende à toutes les autres, par l'effet de la *suggestion prestigieuse*. Ce que le chef croit est cru par tous. Mais ce chef, que peut-il croire, si ce n'est ses propres visions qui lui montrent la réalité pleine d'âmes déjà divines? Et que peut-il vouloir, si ce n'est la satisfaction de caprices bizarres provoqués par ses visions? Ainsi l'essence même du roi est de désigner le dieu. Mais le roi meurt, et son dieu lui survit, car il n'y a pas de raison pour que son dieu soit mortel lui-même. D'ailleurs, après sa mort, il y aurait danger de dissolution sociale si ce moi fascinateur qui a seul animé jusque-là ce groupe humain paraissait détruit. Il est donc jugé persistant, immortel, et ses pensées comme ses volontés passées revêtent un caractère immuable et sacré qui double leur force impérieuse. Par une suite d'apothéoses pareilles, aussi bien que par une suite d'hallucinations magistrales, le ciel mythologique s'accroît jusqu'à ce que, de cette multiplicité de dieux nés pour établir l'ordre, naisse un nouveau chaos, un fouillis de contradictions, d'où l'on sort lentement par un effort de concentration monothéiste. — N'est-ce pas ainsi que le moi changeant et passager crée hors de lui des atomes jugés immuables et immortels? L'objectivation n'est-elle pas l'apothéose du moi passé et remémoré, du moi immortalisé qui se multiplie confusément au dehors jusqu'à ce que la raison, sorte de monothéisme, se débrouille dans ce désordre où elle introduit l'unité? et, du reste, cette idée

ou cette sensation élémentaire qui, ai-je dit, en se propageant dans tout le cerveau, est devenue le moi, en quoi a-t-elle pu consister si ce n'est en une objectivation quelconque? Le moi et le non-moi, le roi et le dieu, sont donc donnés en même temps, quoique l'un soit le reflet de l'autre; et ils se développent parallèlement.

L'idée divine a lui. Dès lors, mais à cette condition seulement, sous l'empire d'une suggestion commune qui se perpétue et se complique au cours des âges, les pensées et les volontés disciplinées sortent de l'anarchie, entrent dans l'ordre, marchent d'un pas lent, mais en masse, dans la voie des progrès futurs. Il est inévitable, au début des sociétés, que l'ensemble des idées vraies, des propositions investies du privilège de la foi unanime, se présente comme un legs des aïeux transmis verbalement de génération en génération à partir de quelques *révélateurs* inspirés par les dieux. La révélation, qu'il s'agisse d'oracles et de songes prédisant l'avenir ou de livres sacrés racontant le passé et la formation de l'univers, est et doit être jugée alors la source de toute vérité; en sorte que le trésor des dogmes *révélés*, des prédictions et des enseignements soi-disant divins, étant donné, la question de savoir si une proposition est vraie revient à se demander si elle est d'accord avec ces prophéties ou ces dogmes. Pour les Grecs, après chaque réponse de la Pythie, la grande affaire était de la bien interpréter. Non seulement *omnis potestas*, mais *omnis veritas* est censée découler *à Deo*. Par la même raison, la source de toute autorité doit être cherchée primitivement non dans l'utilité générale, si difficile à préciser et si discutable, mais dans Dieu, dont un homme se fait l'interprète, par délégation supposée du pouvoir divin. Ces délégués des dieux le sont, soit en vertu du sang divin qui coule dans leurs veines, soit, plus tard, en vertu d'une consécration élective qui s'est transmise fidèlement à partir d'un dieu bon. La vérité et l'autorité sont conçues d'abord comme des choses qui se transmettent et se conservent en se transformant, mais qui ne s'engendrent pas spontanément. Pour l'homme du moyen âge encore, il y a une certaine somme non seulement de vérité, mais d'autorité qui passe, toujours canalisée et close, de main en main, sans jamais s'accroître, suivant des modes de transmission traditionnels et seuls légitimes, et dont la source est Dieu l'ennemi du Diable, le Bien ennemi du Mal.

Observons que de la conception du vrai comme chose révélée découle la nécessité, à la longue, d'un clergé, c'est-à-dire d'une corporation enseignante, réputée infaillible soit dans la personne de son chef, soit dans sa collectivité; et que de la conception du bon comme chose voulue par un Dieu, découle la nécessité d'une

dynastie ou d'une noblesse, d'un corps essentiellement souverain qui est réputé l'exécuteur autorisé des commandements divins.

Des dieux, donc, tout procède; aux dieux, tout revient; ils sont la réponse obligée et facile à tous les problèmes de physique et de cosmogonie, à tous les embarras de la conscience. C'est eux qui soutiennent le monde et le dirigent; aussi sont-ils le sujet de tous les jugements d'un ordre un peu élevé, pendant que les corps matériels continuent à être le sujet des jugements inférieurs. Effectivement la notion de divinité joue le même rôle dans l'intelligence sociale que la notion de matière et de force dans l'intelligence individuelle, et le *déisme* est aussi essentiel à la première que le *réalisme* à la seconde. A la foi absolue et naïve qu'inspirent les mythes religieux des âges reculés rien ne se peut mieux comparer que la foi profonde de la pensée naissante en la réalité du monde extérieur. Douter des dieux au temps d'Homère même, c'eût été comme si l'un de nos enfants de 10 ans s'avisait de révoquer en doute l'existence des corps, sorte de scepticisme fort lent à venir d'ailleurs, fort rare et très peu contagieux. Si l'irréligion et l'athéisme paraissent faire plus de progrès au cours de la civilisation que l'idéalisme subjectif au cours de la pensée individuelle, la différence n'est qu'apparente; les athées sont rares et sont toujours les gens les plus portés aux apothéoses: ils divinisent ce qu'ils appellent la matière et qui est devenu l'Olympe de toutes les puissances universelles, ils divinisent parfois le génie humain sous ses formes les plus éclatantes. C'est seulement en entrant dans le dogmatisme scientifique qu'on sort pour de bon du dogmatisme religieux, non sans en retenir un cachet ineffaçable, indispensable [1]. Dogmatiser est toujours le besoin le plus irrésistible des esprits groupés en face les uns des autres, comme objectiver est celui de l'esprit isolé en face de la nature, je veux dire en face de son propre fouillis d'impressions confuses. Il importe de recon-

1. Au surplus, ce réalisme supérieur, le déisme, n'est jamais ébranlé, on le sait, sans danger pour l'ordre social. Si l'hypothèse divine est écartée, il n'y a plus rien qui paraisse, je ne dis pas certain, mais *obligatoirement croyable*; je ne dis pas bon, mais *obligatoirement désirable*. Or, c'est là l'essentiel au point de vue de la société. — L'idée de matière est à la fois embarrassante et indispensable en logique individuelle, au même titre que l'idée de divinité en logique sociale, c'est-à-dire en politique. Voilà pourquoi les sciences, qui sont le développement de la logique individuelle *par la société*, mais nullement de la logique sociale, travaillent souvent à se passer de la notion d'atome, sans jamais pouvoir s'en défaire; à peu près comme la civilisation, développement de la logique sociale, s'efforce fréquemment d'expulser l'idée de Dieu, sans jamais y parvenir. — Mais nous disons ailleurs que la logique sociale, chez les Européens, cherche à résoudre sa contradiction avec la logique individuelle, en se subordonnant à celle-ci : d'où, à la longue, l'athéisme relatif des civilisations futures.

naître à la religion ce mérite d'être ou d'avoir été socialement une condition d'accord logique, aussi fondamentale que l'objectivation l'est individuellement. C'est seulement ainsi qu'on peut s'expliquer l'universalité, aujourd'hui reconnue par les mythologues les plus éminents [1], d'une foi religieuse chez tous peuples. Si la religion était fille de la peur, sa présence dans les tribus et les cités les plus braves serait une énigme; si elle était née de l'imposture, il faudrait nier qu'il y eût çà et là des peuples clairvoyants. Si elle était le fruit du despotisme, la verrait-on fleurir parmi les nations ou les peuplades les plus libres? Mais toute difficulté s'évanouit si elle est fille de la raison, de la faculté qui coordonne et systématise, et l'un de ses premiers-nés, au même titre que l'idée de substance et de cause.

Tout nous porte à croire qu'il y a eu, dans les sociétés primitives, une véritable débauche de création mythologique, une exubérance de divinités qui, séparément, contribuaient à l'accord social, mais, par leur nombre excessif, par leurs batailles incessantes, tendaient à ramener l'anarchie. Il fallait percer d'avenues cette forêt, débrouiller cette broussaille. Par bonheur, les langues naissaient en même temps que les religions, et, je crois, naissaient d'elles quoiqu'elles aient beaucoup aidé ensuite au développement de celles-ci. Renversant la thèse, démodée du reste, de Max Müller sur les mythologies considérées comme des maladies de croissance du langage, je penserais volontiers que la parole est une conséquence de la floraison et de la succession des mythes. Parler, en effet, c'est essentiellement *personnifier*, animer divinement toute chose, qualité ou action, qui devient un être existant par soi et doué d'une puissance prestigieuse; et il me semble que, dans les idiomes naissants surtout, cet animisme linguistique reflète étrangement, au lieu de lui servir de modèle, l'animisme mythologique d'où les cultes les plus nobles sont issus. Je ne puis comprendre les mots primitifs que comme des espèces de fétiches sonores, produits spontanés de l'adoration des objets naturels ou des actes humains les plus frappants, dont le nombre a grossi à mesure que cet émerveillement ou cet effarement religieux saisissait de nouveaux objets et de nouveaux actes, cessant de s'attacher aux anciens. Une racine verbale ne serait donc qu'une idole usée et conservée pourtant [2], et une langue ne serait que le détritus séculaire de fétichismes préhistoriques, de religions naïves successivement éteintes, la cendre en quelque sorte des antiques feux sacrés. La langue des premiers temps a dû être le

1. Notamment par MM. Albert Réville et Tylor.
2. De même qu'un *lieu* n'est que le souvenir d'un *corps* disparu, et de même qu'un *moment* n'est que le souvenir d'un ancien phénomène évanoui.

résidu des mythologies, par la même raison qu'aux temps postérieurs elle a été, nous le savons, le résidu des mœurs, des lois, des connaissances, des événements historiques. A coup sûr, le privilège, fort rare aux temps primitifs, d'être dénommé, n'a pu appartenir qu'à des phénomènes jugés merveilleux par tous les membres de la tribu, et jugés tels parce que l'attention de tous a été dirigée sur ces faits par quelqu'un [1]. De là une série d'apothéoses philologiques, qui expliquent la forme essentiellement personnifiante de la phrase en tout idiome [2].

Or, grâce à la langue, et quelle que soit d'ailleurs son origine, l'ordre s'établit, un ordre relativement admirable, dans le fouillis des visions et des hallucinations contradictoires qui troublent le cerveau des premiers âges. Quand chacune de ces *apparitions* (*phénomènes*) a un mot qui lui correspond, elles se trouvent toutes *localisées* pour ainsi dire, mises à une place distincte dans les grands compartiments du dictionnaire et de la grammaire; et si elles se contredisent encore, au moins ne se confondent-elles pas, ce qui permet à leur contradiction d'*apparaître* à son tour et de donner lieu à l'élimination d'une partie d'entre elles. En outre, les jugements de nomination qu'implique l'expression d'idées quelconques ne se contredisent jamais dans un même idiome, du moins quand on le parle correctement; et souvent ils se confirment, de même que les jugements de localisation géométrique ou chronologique portés sur des sensations quelconques. La langue est un arrangement logique préexistant qui est donné à l'homme social, comme l'espace et le temps sont donnés à l'homme individuel. Et, si c'est du jour où le moule de l'idée d'espace et de temps s'impose à ses sensations que le nouveau-né entre vraiment dans la vie psychologique, c'est du jour où l'enfant commence à parler qu'il entre dans

1. Ou bien parce que des caractères exceptionnels ont signalé ces objets, par exemple, le soleil, la lune, les étoiles.

2. M'objectera-t-on que nous voyons force tribus sauvages de nos jours réduites à une pénurie presque complète d'idées religieuses, malgré la richesse et la perfection de leur idiome? Mais, s'il est vrai que la langue soit une alluvion antique de la religion, le fait ne doit pas surprendre. Il est en Asie Mineure, par exemple, bien des cours d'eau très maigres, presque toujours taris, qui traversent de larges et fertiles plaines; et l'on ne dirait jamais, si l'on n'en avait la preuve irrécusable, que ces plaines sont simplement le limon accumulé de ces rivières. — Du reste, le lien intime, profond, qui rattache les unes aux autres les origines mythologiques et philologiques, est senti par tous les philologues et par tous les mythologues. Ceci est hors de doute. Mais les philologues ont été plus loin et ont prétendu parfois voir dans les mythes une maladie de croissance de langage. Ici l'insuffisance de leur point de vue saute aux yeux. Si cette insuffisance est reconnue, il ne reste plus, forcément, qu'à faire naître les mots des mythes, et non les mythes des mots.

la vie sociale. Enfin, à force de parler de même, les hommes finissent par penser à peu près de même. Chaque mot exprime une notion, une découpure arbitraire du réel, imposée par la société, et qui d'elle-même ne se serait pas produite dans l'esprit de l'enfant, lequel, en revanche, livré à lui-même, eût conçu bien des notions que l'envahissement des idées sociales virtuelles, je veux dire des mots, empêche de naître. On voit bien chez les jeunes enfants [1] cette tendance de l'esprit à former des idées générales auxquelles ne correspond aucun mot de la langue. Ainsi, la forme déteint sur le fond ; l'unité de la langue grecque et l'ignorance méprisante où étaient les Hellènes des idiomes étrangers, ne sont pour rien dans l'harmonie de la pensée grecque. A coup sûr, comme on en a fait la remarque bien souvent, la métaphysique des philosophes grecs leur a été suggérée irrésistiblement par le prestige souverain de leur langue, beaucoup plus que par l'observation de la nature.

La langue est donc, pour ainsi dire, l'*espace social* des idées. La comparaison paraîtrait plus juste ou plus frappante, si l'évolution sociale qui a conduit à la formation des langues avait déjà eu le temps d'aboutir à son terme, comme l'évolution spirituelle qui a produit l'idée de l'espace a atteint le sien. Cette remarque s'applique aussi bien aux autres catégories comparées. Les catégories sociales sont toujours moins nettes, moins arrêtées, moins absolues, que les catégories spirituelles, individuelles, correspondantes, par la raison bien simple que la société est toute jeune et que l'individu spirituel est très antique. Le terme de la transformation linguistique, quel sera-t-il? Assurément, dans quelques siècles, une langue unique et universelle, qui se distinguera par son caractère éminemment rationnel. Eh bien, l'espace, tel que l'esprit humain le conçoit, l'espace catégorique intellectuel, supérieur aux sensations qu'il coordonne, ne s'est lui-même sans doute formé qu'à la longue; il a été précédé dans le crépuscule mental des animaux inférieurs, par des espaces sensationnels, multiples, par un espace tactile, un espace visuel, un espace sonore, juxtaposés et non encore fondus. L'espace pur et simple, géométrique, est la langue universelle et rationnelle des sensations. Peut-être est-ce parce qu'elle est unique à présent, que nous la jugeons si parfaitement rationnelle, comme nous jugerions parfaitement logique tout ce qui serait grammatical s'il n'y avait qu'une seule langue connue. Il n'en est pas moins vrai que la notion de l'espace renferme des étrangetés inexplicables, par exemple ses *trois* dimensions, où son origine sensationnelle apparaît.

1. Je renvoie sur ce point aux analyses bien connues de M. Taine, dans son livre sur l'*Intelligence*.

Cela dit, continuons notre analogie en observant le caractère illimité des combinaisons auxquelles la langue se prête. — Comme l'espace est inépuisable en formes toujours nouvelles, c'est-à-dire en jugements de localisation indéfiniment variés et accumulables, une langue ne tarit pas de phrases et de discours, c'est-à-dire de jugements de nomination différemment combinés. Mais de là, aussi, la vertu illusoire qui semble inhérente à la langue comme à l'espace, et qui a porté si longtemps les plus grands hommes, qui porte encore tant d'hommes de talent, à se persuader que l'essence et la quintessence de toutes choses est d'être formulables en mots ou d'être décomposables en formes et en mouvements : double illusion qui valait à la *grammaire* et à la *géométrie* chez les anciens, pour ne pas dire chez les modernes, l'honneur d'être à elles deux la science tout entière, hors de laquelle rien ne paraissait mériter le nom de vérité, si ce n'était la physique et la théologie. C'était dire, implicitement, que, après les divinités et les corps, mais bien plus lumineusement, la Langue et l'Espace étaient les réalités par excellence. On peut voir cette antique superstition *se survivre* dans l'aphorisme de Condillac, suivant lequel, en plein XVIII[e] siècle, « une science n'est qu'une langue bien faite ». Aujourd'hui, nous sommes un peu revenus, en ce qui concerne la langue, de notre naïveté première, mais pas autant que nous le pensons. Et, quant à l'espace, malgré les spéculations récentes sur l'espace courbe, notre ingénuité primitive paraît incurable [1].

Mais ce n'est pas seulement à l'espace, c'est au temps, que j'ai comparé la langue. Effectivement, il y a, en tout idiome, une dualité fondamentale, celle du *nom* (ou de l'adjectif) et du *verbe*, de la déclinaison et de la conjugaison. L'ensemble des noms et des adjectifs constitue l'espace linguistique ; l'ensemble des verbes constitue l'analogue linguistique du temps. La combinaison de ces deux aspects — distincts, mais inséparables — est nécessaire pour la formation de la phrase, comme la combinaison de l'espace et du temps, également distincts, mais inséparables, est nécessaire pour la formation du mouvement, d'où dérive toute forme. — On peut se demander, en

1. On peut appliquer à toute langue, au degré près, la remarque profonde de Cournot relative à la langue de l'algèbre. « Il n'en est pas, dit-il, de l'algèbre comme des notations chimiques qui ne rendent que ce qu'on y a mis avec préméditation. Tout au contraire, il n'y a rien de plus épineux pour l'algébriste que d'accepter, puis de comprendre, puis d'expliquer aux autres les conséquences auxquelles la langue de l'algèbre le conduit malgré lui, et comme de surprise en surprise : cette langue qu'il ne façonne pas à son gré, qui s'organise et se développe par sa vertu propre, étant encore plus un champ de découvertes qu'un instrument. »

psychologie, si c'est l'idée de l'espace qui a précédé et provoqué l'idée de temps, ou *vice versa*; et une question analogue est agitée par les philologues quand ils se demandent si les racines d'où ils font dériver toute la végétation des langues d'une même famille sont des *noms* ou des *verbes*. Dans la famille indo-européenne, elles sont des verbes et, par ce caractère, elles attestent, d'après Sayce [1], la supériorité des races aryennes, leur esprit « actif, conscient, cherchant à dominer la nature extérieure » et, par suite, puisant dans la conscience de sa propre activité, déployée dans le temps, l'explication des choses du dehors. Mais c'est une erreur de croire, d'après cet éminent philologue, qu'il en soit ainsi dans toutes les langues. Les idiomes de la Polynésie, nous dit-il, et les langues sémitiques « nous ramènent à des racines *nominales* aussi nettement que les langues aryennes nous reportent à des racines *verbales*. Le verbe sémitique présuppose un nom aussi bien que le nom aryen présuppose un verbe. Là donc c'est le concept de l'objet qui fait le fond du langage; c'est une intuition où le sujet s'ignore ou plutôt s'absorbe dans l'objet; on perd de vue l'action du sujet et le développement de la volonté. » Les philologues qui se sont bornés à l'étude des langues indo-européennes sont donc portés à tort à croire que toutes les racines sont verbales, par la même raison peut-être que les psychologues, confinés dans l'étude de psychologie humaine et ne pouvant descendre, au moins par *introspection* et intimement, dans la psychologie animale, sont portés à croire que l'idée de temps, comme l'idée de force, est la première en nous. N'est-il pas probable, au contraire, que chez les animaux, à coup sûr chez les animaux inférieurs, la localisation dans l'espace est déjà nette quand la localisation dans la durée est à peine ébauchée? et n'est-il pas à croire qu'ils *matérialisent* les objets de leurs sensations avant de les *animer*?

Une autre question à rapprocher des deux précédentes est celle de savoir, en mythologie comparée, si des deux grandes sortes de divinités qu'on trouve chez tous les peuples, c'est-à-dire des dieux naturels et des ancêtres divinisés, ce sont les premiers ou les seconds qui ont la priorité. J'appellerais volontiers racines mythologiques, en souvenir des racines philologiques, ces conceptions élémentaires du divin, très antiques, qu'on retrouve les mêmes, dans chaque famille de religion, sous le luxe de désinences ou d'inflexions légendaires dont l'imagination pieuse les a surchargées. Or, il est à remarquer que, à l'instar des philologues, les mythologues à ce sujet sont partagés en deux camps : les uns, ceux qui ont surtout ou exclusive-

1. *Principes de philologie comparée.*

ment étudié les religions supérieures, tendent à voir sous les mythes les plus naturalistes, comme leur élément primitif, l'adoration des *esprits* paternels, spiritualisme ou animisme primordial d'où le grand fétichisme des puissances naturelles, l'apothéose du soleil, des vents, des fleuves, seraient plus tard sortis. D'autres, plus adonnés à l'étude des religions inférieures, ne voient dans le culte des sauvages pour les âmes de leurs pères que la suite d'un culte antérieur ou encore subsistant, pour quelque petit fétiche nullement spirituel, pour une pierre, un arbre, une fontaine. Il faut bien distinguer les mythes solaires, suivant qu'ils ont l'une ou l'autre origine. Pour les Grecs, le soleil était la transformation d'un Dieu humain, d'Apollon; pour les anciens Péruviens, l'Inca était la transformation du soleil. C'est précisément l'inverse.

Au surplus, par l'une ou l'autre voie, le résultat final est le même : de même que tout cerveau finit par posséder l'idée de l'espace et celle du temps, de même que toute religion finit par avoir des mythes naturalistes (ou ses légendes cosmogoniques) et des hommes faits dieux, pareillement toute langue compte dans son dictionnaire des noms et des verbes à la fois.

On remarquera la plus grande analogie entre la scission par laquelle, à partir de la sensation première, la notion de Matière-Force s'est séparée de celle d'Espace-Temps, et la scission par laquelle, à partir de l'animisme ou du fétichisme primitif, le développement des religions s'est séparé du développement des langues. L'espace et le temps sont des *catalogues de signes* dont l'individu a besoin et qu'il porte en lui, pour son propre usage, afin de se reconnaître en lui-même au milieu de ses sensations multiples et de ses états changeants, en les étiquetant de la sorte [1]. La langue est de même un catalogue de signes dont l'individu a besoin pour se faire entendre de ses associés, pour se reconnaître et leur permettre de se reconnaître avec lui au milieu de leurs volontés incohérentes. Eh bien, au début de la vie mentale, quand par hypothèse la sensation seule existait, il a bien fallu que les lieux eux-mêmes fussent sentis; mais ces sensations-là, objectivées d'ailleurs comme les autres et prises aussi pour des réalités, ont dû avoir pour caractère de plus en plus exclusif, d'être des *marques* de toutes les autres sensations. Les diverses durées, les divers moments, de même, n'ont pu être conçus d'abord qu'en étant *imaginés* comme n'importe quel phénomène; mais ces images-là ont dû avoir pour qualité de plus en plus spéciale et uni-

1. C'est, au fond, la théorie des signes locaux de Wundt et d'autres psychologues.

que d'être les marques de toutes les autres images, de tous les autres souvenirs d'action. Pareillement, les mots ont dû commencer par être. comme tous les autres objets du dehors remarqués en société et adorés, des idoles; mais ces idoles-là ont fini par ne servir, comme il le fallait, qu'à signifier les autres idoles, devenues, en se multipliant, de simples idées. — Mais, quoi qu'on pense de ces dernières conjectures, on ne saurait, je crois, contester une large part de vérité aux analogies précédemment indiquées entre les grandes notions fondamentales de l'esprit, auxquelles les logiciens donnent le nom de catégories, et les grandes institutions fondamentales de l'ordre social, auxquelles je me permets de donner le même nom.

III

Il est encore d'autres analogies entre la vie mentale et la vie sociale, au point de vue, non plus de la pensée principalement, mais principalement de l'action. J'ai déjà dit que les premières conditions de l'accord téléologique individuel et social étaient le Plaisir et la Douleur, le Bien et le Mal, conçus comme des réalités ou des demi-réalités d'un genre à part. Mais, en outre, le nouveau-né trouve en lui, comme moyens d'action individuelle, des instincts, habitudes héréditaires qu'il y a lieu de croire formées par une répétition consolidée d'actes volontaires, de recherches de l'agréable et de fuite du pénible, pendant le long passé de la race; et l'homme trouve autour de lui, comme moyen d'action sociale, des coutumes, sortes d'instincts sociaux qu'il y a tout lieu aussi de croire formés par une suite de devoirs accomplis, c'est-à-dire de vouloirs collectifs réalisés en vue d'atteindre le bien et de faire le mal, pendant tout le passé de la tribu ou de la nation. Instincts et coutumes ne sont point des catégories, n'étant jamais regardés comme des réalités extérieures [1], mais ce sont pourtant, comme l'espace ou le temps et comme la langue, des extraits et des coordinations d'antiques expériences, où l'on puise les ressources exigées par des expériences nouvelles. De même que l'espace, système de notions où se condensent de vieux jugements sensitifs, rend seul possibles des jugements nouveaux, l'instinct ou l'habitude, système de moyens où se résument des millions d'anciens buts, est nécessaire pour permettre à des buts nouveaux de se réaliser. De même que la langue,

1. Cependant le droit, forme précisée de la coutume, tend à être l'objet d'un *réalisme* spécial. Car l'homme du moyen âge, par exemple, croyait certainement que ses *droits*, ses privilèges, étaient *quelque chose* de réel hors de lui.

système de notions qui furent des affirmations oubliées, est indispensable pour la formation de propositions nouvelles, la coutume ou la loi, système de procédés qui tous séparément furent des commandements du maître exécutés par devoir, est indispensable pour l'exécution de nouveaux ordres du chef. Les coutumes, les mœurs d'un peuple, en effet, sont l'œuvre lente de ses gouvernements successifs; le Droit est, en ce sens, l'alluvion de la politique. Subjugué par la fascination d'un homme qui se dit organe d'un dieu et montre un nouveau Bien à poursuivre ou un nouveau Mal à éviter, un peuple primitif obéit, et contracte ainsi des habitudes communes d'activité, des coutumes, qui ne changent pas après qu'une nouvelle fascination s'est substituée à la première[1]. Par des complications de routines et de survivances semblables, s'est formée la cérémonie, que Spencer a si brillamment étudiée, mais qui n'a jamais été un gouvernement distinct, en dépit de la peine qu'il se donne pour démontrer cette thèse étrange. Ce qui est certain, c'est que la cérémonie a toujours été le reliquaire des despotismes antérieurs. Même dans les quelques siècles qu'éclaire l'histoire, et jusqu'en nos civilisations avancées la suite de cette transformation est évidente; nous voyons les usages, les étiquettes et les politesses monarchiques, en se simplifiant parfois, mais en se généralisant toujours, survivre aux monarchies, et aussi bien les lois napoléoniennes à Napoléon, le Droit romain à l'Empire romain. Ajoutons bien vite que, si les Codes de Napoléon ou de tout autre législateur ont duré, c'est qu'ils innovaient fort peu en définitive et se bornaient à consacrer des éléments traditionnels. L'activité législative, par les nouvelles lois qu'elle ajoute, sous l'inspiration politique, au corps de la coutume établie, du véritable Droit national, ne doit être à ce Droit que ce que la production des néologismes est au fonds de la langue. Il y a des époques où le sentiment du droit s'obscurcit, par la même raison qu'à d'autres époques le génie de la langue; alors surabondent les lois nouvelles et les mots nouveaux. Un projet de loi ne devrait être admis par les chambres qu'après une période d'acclimatation; c'est ainsi que l'académie ne se hâte pas d'insérer les néologismes dans son dictionnaire. Puis,

1. Parmi les actes du pouvoir, il en est d'une certaine classe qu'on ne peut nier avoir été la source des coutumes : à savoir les jugements judiciaires. Sumner Maine fait dériver la coutume et la loi de *jugements inspirés* antérieurs à toute législation. Tout chef, en effet, est à l'origine un justicier ; mais, en outre, tout justicier, tout vieillard ou homme influent dont les sentences sont respectées, devient chef et prend part aux délibérations politiques ; et ce n'est pas seulement par des accumulations de jugements *judiciaires*, c'est aussi et surtout par une suite de décisions gouvernementales que le droit se forme ou se transforme.

il est essentiel que toute innovation juridique, en entrant, revête la livrée des principes de droit reconnus, de même qu'un mot étranger introduit en langue française doit s'y franciser.

J'ai à faire sur ce qui précède une remarque assez importante. Il n'y a pas à nos yeux, on le voit, entre le Droit et le Devoir ce rapport de corrélation symétrique qu'on s'est plu à imaginer sur le modèle du *doit* et *avoir* des commerçants. Ce n'est qu'en prenant le mot Droit dans une de ses acceptions, et non la plus vaste, — à savoir dans le sens de droit de créance sur quelqu'un qui a le devoir de vous faire ou de vous donner quelque chose, — ce n'est qu'à ce point de vue exclusif et borné que l'antithèse ci-dessus peut se soutenir. — Mais le Droit réel et vivant, tel que l'homme des premières civilisations le conçoit et le chérit et ne cesse de le chérir jusqu'aux âges de décadence même, le Droit pour lequel meurt un peuple ou une peuplade, sorte d'amour austère comme le patriotisme et l'honneur, est toute autre chose que cela. Il est un ensemble d'habitudes d'agir dans des limites déterminées qu'on ne sent plus comme des obstacles. Voyons naître un droit; rien de plus simple. Une loi vient d'être émise par un despote ou votée par une assemblée, dans un intérêt politique toujours. Elle décide, par exemple, que le fonds dotal est inaliénable. Cette loi est d'abord obéie par *devoir*, elle est sentie comme une prohibition gênante ou comme une prohibition non demandée et non attendue; on ne peut la respecter qu'en songeant à l'*autorité* du législateur qui l'a établie. Ellè a donc deux caractères : elle est plus ou moins pénible ou surprenante et elle est une volonté extérieure à celui qui s'y conforme. — Mais, si cette loi dure, à mesure que les générations se succèdent sous son ombre, elle perd ces deux caractères : elle est obéie par *habitude*, par goût; en même temps, celui qui l'exécute se l'est appropriée, il se l'est faite sienne, pour l'avoir reçue des siens comme un bien de famille, comme un patrimoine national; et alors elle est sentie comme un *droit*, c'est-à-dire comme une garantie et non comme un ordre.

Voilà pourquoi, après le renversement de l'Empire romain, les populations gallo-romaines et autres, habituées à la législation impériale, qui pourtant leur avait primitivement été imposée par la violence, ont vu en elle le trésor de leurs libertés les plus précieuses, leur meilleure garantie contre l'arbitraire des chefs barbares auxquels elles obéissaient en murmurant, — sauf, plus tard aussi, à s'approprier comme autant de privilèges les coutumes féodales formées par suite de leur nouvel assujettissement.

Or, pour les chefs barbares qui laissaient les populations latines continuer à suivre les lois impériales (du moins en tant qu'elles

n'étaient pas directement opposées au nouvel état de choses), qu'était-ce que le *Corpus juris* ? ou plutôt le *Breviarium Alaricum*, compilation wisigothe des textes romains? C'était tout simplement un *moyen de gouvernement* pour eux. Chacune de ces lois, lors de sa promulgation, avait été l'expression d'un but momentané; eh bien, elle était devenue, en devenant une habitude, un simple moyen destiné à rendre possible la réalisation de nouveaux buts.

Le Droit n'est donc que cela : un ancien devoir, devenu le point d'appui nécessaire d'un devoir nouveau, une autorité d'abord extérieure et gênante, devenue par degré intérieure et auxiliaire, un but devenu moyen. Le Droit est l'alluvion du Devoir; le Devoir, tel qu'il a été compris et pratiqué par des générations sans nombre, est le fleuve dont le Droit est le limon accumulé. Aussi voit-on, par exemple, que, à chaque progrès du pouvoir royal en France (c'est-à-dire à chaque extension du devoir d'obéissance au roi), correspond un progrès du droit monarchique, et que, à chaque progrès du pouvoir de la papauté au moyen âge, correspond une extension du droit canonique.

L'origine du Devoir, en société, est comparable à l'origine du vouloir dans la conscience. La volonté substitue à l'antagonisme des désirs leur subordination hiérarchique, leur orientation finale; le devoir met fin à l'antagonisme des volontés par leur orientation idéale. M. Ribot nous a décrit les maladies de la volonté. Ne pouvons-nous pas les comparer à ces périodes de la décrépitude des peuples, que caractérise la paralysie ou la perversion du dévouement? L'égoïsme radical, l'anéantissement du patriotisme, n'est-ce pas là une véritable *aboulie* sociale?

Aussi bien, ce qu'on pourrait appeler les maladies de l'habitude, c'est-à-dire l'ataxie locomotrice, l'incoordination des mouvements musculaires, l'interruption du courant d'activité machinale qui sert à faire tourner les roues de la volonté, n'est-ce pas l'équivalent de ces crises révolutionnaires qui, bouleversant les mœurs et les usages des peuples, rendent l'action gouvernementale impossible et aboutissent à l'anarchie ?

En résumé, nous voyons que, dans ses efforts et ses tâtonnements séculaires pour parvenir à équilibrer les croyances et les désirs contenus dans son sein, la société s'est trouvée aboutir à des fictions ou à des créations d'objets généraux qui correspondent aux objets déjà créés ou imaginés par l'esprit individuel, pour harmoniser les impressions et les impulsions confuses de son cerveau. Un même problème a conduit à des solutions analogues; il n'y a rien là d'étonnant. Mais quand, séparément, la logique individuelle et la logique

sociale ont réalisé les conditions de leur accord interne, est-ce que leur tâche est achevée? Non. Il reste un désaccord fondamental à effacer, senti chaque jour davantage à mesure qu'une civilisation avancée met en pleine lumière toutes les contradictions. Il reste à faire en sorte que les deux logiques se réduisent à une seule, et qu'il n'y ait plus analogie seulement, mais identité entre les catégories de l'une et de l'autre confondues.

C'est le but inconscient, mais profond, de tous les savants qui travaillent à chasser du Credo populaire les êtres *divins* et les entités *verbales*, le réalisme théologique et le réalisme philologique (autrement dit métaphysique), et à propager un Credo nouveau où tout sera expliqué par des *substances* chimiques et des *forces* physiques, par des formes ou des mouvements dans l'*espace* et des changements dans le *temps*. C'est aussi le but inaperçu des utilitaires qui s'efforcent de ramener les idées du Bien et du Mal à celles d'une somme de plaisirs et de douleurs, et de supprimer le devoir en le ramenant à l'intérêt individuel, au vouloir intelligent; et les révolutionnaires concourent à la même fin quand ils rêvent d'une société qui, sans *coutumes* nationales fidèlement respectées, marcherait très bien par le seul jeu des *habitudes* individuelles librement formées.

Mais qui ne voit le caractère chimérique de ces dernières illusions? Toujours la vie nationale imposera à l'individu le sacrifice de ses habitudes les plus chères à la discipline commune, et le sacrifice de son intérêt particulier à l'intérêt général. L'accord des deux *téléologies*, individuelle et sociale, ne peut donc s'opérer que par voie de transaction réciproque. Il en est de même de l'accord des deux logiques. On n'a pas eu de peine à montrer que ces matières et ces forces par lesquelles nos savants expliquent tout sont d'anciens dieux sous de nouveaux noms; il n'y a pas très loin de l'Allah de Mahomet à l'Inconnaissable de Spencer. L'Inconnaissable est l'Inconnaissable et Spencer est son prophète. Il n'est pas difficile non plus d'observer que ce n'est point par des formes et des mouvements seulement, mais avant tout par des *formules* qu'ils rendent compte de l'univers : leurs lois ne seraient rien si elles n'étaient pas des phrases, elles ont besoin d'une langue quelconque pour se soutenir, pour être quelque chose, et, sans la langue, elles ne seraient absolument rien. Impossible donc d'anéantir la logique sociale dans la logique individuelle. Leur dualité est irréductible, mais comme celle de la courbe et de l'asymptote qui vont se rapprochant indéfiniment.

G. TARDE.

(*La fin prochainement.*)

LA DOCTRINE BIOLOGIQUE DE M. DELBŒUF

Quelles sont, parmi les difficultés que la philosophie soulève, celles que M. Delbœuf n'a point tenté de résoudre? A toutes il a une réponse et une réponse qu'il n'est point allé chercher chez les autres. C'est donc un des penseurs les plus féconds de notre temps et aussi, ce qui ne gâte rien, un des sectateurs les plus ardents de cette « libre philosophie » dont Bersot voulait rester l'adepte et dont la pratique exige autre chose que l'envie de penser par soi-même. Ira-t-on jusqu'à dire que la libre philosophie ne convient qu'aux Descartes, aux Leibniz, aux Kant, à ceux qui par la puissance du génie renouvellent l'esprit humain et lui ouvrent des perspectives inattendues? On exagérerait à le penser; à défaut de génie quelque originalité doit suffire et c'est déjà se disposer à en avoir que d'aimer poser le pied hors des voies communes. Ceux qui ne veulent pas marcher à la remorque d'autrui et que la vigueur insuffisante du coup d'aile ne peut élever assez haut pour qu'ils planent sur la totalité des choses et les embrassent toutes ensemble du regard, ceux-là se résignent à ne point aller partout le même jour; ils font plusieurs voyages et de leurs souvenirs, d'abord juxtaposés, ils tentent de composer un ensemble. Le succès n'est pas infaillible. Mais le moyen de faire autrement quand on manque du génie qui fait les fondateurs d'école, et qu'on a d'autre part assez d'invention pour ne se résigner point au rôle de disciple, qui est souvent, il faut bien le dire, un rôle d'écho? La libre philosophie est donc vouée à cette alternative, ou de découvrir un mode de penser nouveau, systématiquement applicable à chacun des grands problèmes, ou de se borner à des vues éparses, n'embrassant qu'un petit nombre de vérités ou de faits, quitte à entreprendre par après et tant bien que mal le travail de coordination indispensable.

Les thèses de M. Delbœuf sont bien connues; je n'en rappellerai que les principales. Il croit que le principe de la conservation de l'énergie ne suffit pas à l'explication de la nature et il lui en adjoint un autre : le principe « de la fixation de la force », sur lequel nous

avons le dessein d'insister. Il croit qu'en dépit du principe de la conservation de l'énergie, l'homme peut continuer à se prétendre libre parce que, s'il est incapable d'augmenter ou de diminuer la quantité de la matière, il dépend de lui d'en retarder ou d'en hâter les transformations. L'homme a donc sur le temps un pouvoir dont la réalité coïncide avec celle du libre arbitre. Nos lecteurs savent avec quelles ressources d'imaginations métaphysiques M. Delbœuf maintient d'accord les deux antagonistes séculaires, la liberté, la conservation de l'énergie, et par quels prodiges de virtuosité dialectique il fait jaillir de la réalité indéniable de l'évolution la nécessité de l'indéterminisme. Et puis, pour dissiper les défiances du lecteur et prévenir le reproche d'incohérence, ce sont des échappées succédant à des échappées, des digressions, des hors-d'œuvre, et ces hors-d'œuvre ont précisément pour but de nous convaincre que si nous voulions penser au rebours de M. Delbœuf, nous nous mettrions en lutte contre la science, contre le sens commun, contre la morale. Chose digne de remarque : M. Delbœuf n'a point une philosophie, mais seulement des vues juxtaposées sur les principales questions de la philosophie; il devrait les traiter à part les unes des autres. Ce n'est point ce qui a lieu; il les fait rentrer les unes dans les autres, et chaque fois qu'il nous expose une partie de doctrine, il ne nous laisse point de relâche qu'il ne nous ait menés partout ailleurs.

Dans ses livres on recueille çà et là des fragments de métaphysique. La qualité en est précieuse, car les analogues se trouveraient à grand'peine. Le malheur veut qu'on n'en puisse former qu'une mosaïque et qu'après les avoir groupés les uns autour des autres, on ne réussisse point à se donner l'illusion d'un tout ayant son unité. Et l'on sent que cette illusion-là, M. Delbœuf voudrait la donner à son lecteur, et que, s'il l'éprouve, il craint d'en être la dupe. Il sait d'ailleurs, mieux que personne, comment les idées lui viennent et que c'est à l'occasion d'un problème particulier qu'il aborde les questions générales. S'il pénètre dans le vif de ces vastes problèmes, ce n'est jamais par la grande porte, il le sait. De là, sans doute, la préoccupation de n'avoir point été placé d'emblée au meilleur endroit pour saisir l'ensemble des choses vues, et, somme toute, d'être exposé par la nature de son esprit, par l'allure ondoyante de sa curiosité, à ne jamais avoir qu'une philosophie rapsodique. Mais la discontinuité dans les opinions n'est-elle pas l'inévitable rançon d'une génialité qui, si elle vaut beaucoup moins que le génie, vaut, assurément, beaucoup plus que cette docilité du disciple attentif à marcher dans les sillons tracés par le maître, ce maître fût-il le plus grand de tous. Le verre de M. Delbœuf n'est

pas grand, mais il en a plusieurs, et s'ils ont le défaut d'être un peu dépareillés, ils ont du moins cette qualité qu'avant lui ils n'ont appartenu à personne.

Notre dessein n'est pas de reprendre l'une après l'autre chacune de ces doctrines dont la hardiesse a dû maintes fois décourager la critique. M. Delbœuf n'en est pas à son dernier livre; il lui reste encore — qui n'en ferait volontiers le pari? — l'imagination pleine d'aperçus scientifiques ou métaphysiques dont il n'a encore rien dit qu'à ses élèves. A la façon dont il escalade les hauteurs escarpées de la philosophie première, on sent très bien que le goût des excursions périlleuses ne l'a pas abandonné. Sachons donc attendre pour essayer un résumé général, que d'autres, d'ailleurs, essayeront vraisemblablement mieux que nous. Pour le moment, il y a tout autre chose à faire. Il y a sa philosophie biologique dont l'exposé a paru pour la première fois ici même en 1884, et pour la seconde fois en 1887, dans un volume de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine* et dont il nous paraît opportun de dégager, si possible, les idées maîtresses. Parmi ces idées maîtresses, peut-être n'en est-il pas une seule qu'on puisse accepter : qu'importe? La difficulté qui nous empêche d'être convaincu tient peut-être moins à la nature des opinions, qu'à un défaut d'éclaircissement ou de commentaires. S'il nous arrivait de commettre sur la doctrine de M. Delbœuf quelque lourde méprise, nous serions des derniers à en être surpris : car, pour y comprendre de façon à se comprendre en même temps soi-même, deviner est indispensable, et il se peut faire que nous ayons trop souvent mal deviné. Mais encore une fois. qu'importe? Le pis qui pourrait arriver serait que M. Delbœuf, désireux de corriger nos contresens, écrivît une seconde rédaction de son livre, et cette fois, au lieu d'un projet de philosophie biologique, nous en donnât comme un traité complet. Nous ne sommes pas certain que tout se tienne dans cette étude très curieuse et par endroits éblouissante, nous sommes sûr que tout ce qui s'y trouve est assez important et assez neuf pour forcer l'attention du public. Or, des esprits les plus curieux parmi ceux que ces problèmes intéressent, combien se sont aperçus qu'à côté de la biologie traditionnelle une autre biologie tentait la fortune et résolvait à sa manière les difficultés que les plus hardis parmi les représentants de la tradition ont vainement essayé de résoudre?

Le récent ouvrage de M. Delbœuf est né, comme tous les autres, d'une occasion, d'une curiosité particulière qui, gagnant de proche en proche, s'est étendue d'un problème sur tous les autres. Pourquoi mourons-nous? S'il est vrai que la question, loin d'être naïve comme elle en fait l'effet tout d'abord, est au contraire loin d'être résolue,

c'est apparemment que les deux questions n'en font qu'une et que l'on est dans l'ignorance du mystère de la mort, parce qu'on n'a point encore pénétré le mystère de la vie. Le problème de la mort est, à tout le moins, un problème biologique.

I

Comment expliquer notre mortalité, ou, ce qui revient au même, comment rattacher la mort du vivant, qui seul, après tout, mérite le nom de mortel, à une loi dont la sphère d'application dépasse l'ordre organique? Ainsi le problème doit-il être posé; en le posant ainsi, d'autre part, on se heurte à une contradiction. Puisque l'idée de mort a un sens précis et enveloppe l'idée d'une vie antérieure dont l'origine est une naissance, comment espérer découvrir, en dehors des êtres vivants, quelque chose qui de près ou de loin rappelle la mort? Si l'on pouvait dire : tout meurt, même ce qui n'est pas vivant, ou ne l'a jamais été, on parviendrait peut-être à éclaircir le mystère. Cela, le peut-on dire? En dépit du grand nombre de chances défavorables, M. Delbœuf essayera.

On dit des morts qu'ils sont inanimés, on le dit aussi des choses. N'être plus vivant après l'avoir été, n'être pas vivant, cela revient au même. Le corps que la vie entretient, le cadavre dont s'est retirée la vie ne sont pas du même ordre; entre eux est la différence de l'organisé à l'inorganique, si bien que l'expression familière « aller dans l'autre monde » garderait toute sa justesse, même dans la bouche d'un matérialiste. Oubliez que, ce cadavre, il y a deux heures à peine, le souffle de la vie l'animait : chassez tous ces souvenirs dont l'intensité irrite la douleur, domptez ce sentiment d'effroi que la conscience de l'irréparable fait surgir en nous, ne songez qu'à ce qui est, non à ce qui fut, et dites si la mort, en même temps qu'elle « nous remet devant les yeux la parfaite égalité qu'il y a entre tous les autres hommes et nous », ne nous fait point en même temps constater une autre égalité cent fois plus humiliante encore, celle du cadavre que bientôt va recevoir le cercueil et du cercueil dont le couvercle va se refermer sur lui. Mourir c'est passer du monde des êtres dans le monde des choses. On peut donc appliquer la dénomination de mort à tout non-vivant, à tout élément inorganique. Mais qu'en résulte-t-il au point de vue du problème dont la solution presse? Nous le saurons bientôt.

Du moment que la mort ne cesse de planer sur tout ce qui vit, menaçant les uns, frappant les autres, encore qu'on n'ait point la raison de cela, l'absence de raison ne peut suffire à rendre le fait

miraculeux : le miracle c'est l'inexplicable extraordinaire. Ainsi pour qu'un corps devienne cadavre, il faut qu'il ait en lui de quoi le devenir : dès lors, entre ce qui vit et ce qui ne vit pas ou ne vit plus, la différence ne va point jusqu'à l'abîme. Rien ne sert de s'en aller répétant que les deux mondes, organique et inorganique, ont entre eux un abîme, puisqu'un abîme est par définition infranchissable, et qu'à chaque instant il est franchi. Il ne peut y avoir une matière vivante essentiellement distincte de la matière brute. Déjà maint naturaliste l'avait dit, et récemment M. Preyer dans sa *Physiologie générale* en avait tenté la preuve. Transcrivons le passage : « Comme la matière, avait dit le savant professeur d'Iéna, est la même chez les uns et les autres êtres, chez ceux qui vivent et chez ceux qui ne vivent pas, on doit éviter d'employer les expressions de matière vivante et de « matière organique ». En chimie, combinaisons organiques signifient combinaisons du carbone. Mais, physiologiquement, ces combinaisons sont aussi inorganiques, c'est-à-dire incapables, prises en soi, de vivre autant que toute autre véritable combinaison chimique..... Encore moins admissible est l'hypothèse d'une *matière vitale élémentaire* entre tous les éléments organiques, matière qui ne se rencontrerait pas dans la nature inorganique. Car en sa qualité d'élément, cette matière devrait être indestructible, partant on devrait pouvoir la découvrir dans le cadavre ou dans le corps au moment de la mort et la retrouver dans le monde inorganique. Si l'on tentait de soutenir que cette substance vitale élémentaire s'évanouit avec l'extinction de la vie, on se mettrait en contradiction avec la loi de la conservation de la matière. L'application de cette loi physico-chimique aux processus physiologiques, exige qu'aucun élément, par le fait des opérations chimiques de la vie, ne soit modifié ni quantitativement ni qualitativement, en d'autres termes, qu'il ne subisse ni augmentation, ni diminution, ni la moindre modification de ses propriétés primitives[1]. » M. Delbœuf fait souvent songer à Preyer, non qu'il ait sa sagesse et son éloignement pour tout ce qui n'est plus de la science positive, mais s'il va plus loin, beaucoup plus loin que lui, pendant une bonne partie de la route on dirait qu'il l'a eu pour compagnon. Ainsi, non moins fortement que Preyer, M. Delbœuf insiste sur l'identité de structure entre la matière vivante et la matière brute et, s'il ne cédait à de vieilles habitudes de langage, il répudierait ces épithètes de *vivante* et de *brute* décidément impropres. La matière ne vit pas, mais l'être. Et c'est l'être qui meurt

1. W. Preyer, *Éléments de physiologie générale*, pp. 145 et 146 de la traduction française. Paris, Alcan, 1884.

et non la matière. Le passage de vie à mort n'amène pas, à proprement parler, de changement dans les parties matérielles, il en modifie le groupement, les positions respectives, il détermine dans l'évolution de leurs rapports entre elles un « moment nouveau », rien de plus. Autrement, la mort serait un miracle.

La mort n'en reste pas moins un fait constant, naturel, peut-être nécessaire, mais dont la nécessité continue de nous rester cachée. Afin de la découvrir, il faudrait pouvoir démontrer, — soyons plus modeste, — pouvoir imaginer, que mourir n'est pas seulement l'effet d'une loi biologique, mais bien d'une loi universelle : il faudrait non seulement que les êtres animés, mais encore que l'univers, pris dans son ensemble, fût condamné à une mort inévitable : bref, il faudrait ériger le cas de la mort, qui tout général qu'il est, n'est encore que général, en un cas universel. Cela se peut-il?

On sait qu'entre la vie et la mort l'abîme à franchir n'existe qu'au regard de l'imagination. La matière ne vit ni ne meurt, d'une part; d'autre part, cherchez ce qui distingue le vivant du non vivant; détournez votre attention des êtres où la vie est riche et varie incessamment ses effets et ses formes, pour la concentrer sur ces êtres qui sont, si l'on peut dire, les gardes-frontières des deux mondes. Vous ne tarderez point à les accuser de faire bien mal leur service, car vous aurez passé devant eux sans les apercevoir. A quel moment aurez-vous posé le pied dans la région des êtres inorganiques? Personne ne vous le dira, pas même le naturaliste le plus savant, s'il est en même temps des plus sincères; vous serez donc insensiblement descendu en deçà des bornes de la nature vivante. Là, vous ne trouverez que des espèces chimiques. Regardez-y de près : lorsque vous parlant à vous-même, vous vous surprenez exprimant ces mots d'inertie, d'immobilité, de mort, vous réfléchissez qu'ils pourraient bien, ces vieux mots, être rayés du dictionnaire; car même dans ce monde il est des changements d'état. Des édifices moléculaires se font et se défont; des affinités se manifestent, d'autres se rompent; là aussi la lutte pour l'existence se fait sentir. Le joug des nécessités sociologiques s'impose même aux atomes, qu'on a coutume de regarder comme privés de vie. Ce n'est pas nous, bien entendu, qui plaidons la thèse, mais bien M. Delbœuf. L'aveu est caractéristique et vaut qu'on l'entende : « Représentons-nous chaque corps comme tendant à envahir l'espace, et à chasser tout ce qui s'oppose à son expansion. Venant se heurter à chaque instant à des tendances semblables de la part des autres substances, il finit par accepter un *modus vivendi*, une espèce d'accord, en vertu duquel il s'associe avec les humeurs incompatibles. » On serait tenté de conclure par

cet aphorisme renouvelé de Hobbes : *atomus atomo lupus* [1]. Or, si l'atome est un loup pour l'atome, et qu'à s'exprimer ainsi, on parle, non au figuré, mais au propre, c'est que l'inorganique, loin d'être l'opposé de l'organique, n'en est que le plus bas degré ; c'est que le non-vivant est vivant en quelque manière, c'est que le passage de la vie à la mort n'a rien qui doive surprendre : en ce moment-là s'accomplit l'une des transformations innombrables de la matière. Cela que nous appelons mourir dans notre langage s'appellerait se transformer dans le langage de la nature, si cette grande indifférente qui est en même temps une grande ignorante pouvait parler. Et maintenant, pour arracher à cette nature le secret de la mort, il suffira de savoir quelle loi préside aux transformations de la matière.

Parmi les innombrables combinaisons des corps, les unes sont relativement stables, les autres relativement instables ; le chlorure d'azote par exemple, substance extrêmement explosive, ne demande qu'à laisser échapper le travail renfermé en elle ; c'est là un symptôme d'instabilité. Pour obtenir du chlorure d'azote, on fait passer du chlore en excès sur de l'ammoniaque ; il lui prend son hydrogène et forme avec cet hydrogène de l'acide chlorhydrique, c'est-à-dire un produit dont la stabilité prime celle du gaz ammoniaque. Il reste du chlore disponible : je me trompe, il n'en reste pas, puisque le chlore qui était de trop s'unit, sous l'influence de la chaleur dégagée, à l'azote devenu libre. Ainsi, deux corps se forment : l'un relativement stable, plus stable que ceux à l'aide desquels on l'a formé, l'autre relativement plus instable, et de beaucoup. Généralisons l'expérience, nous obtiendrons une loi générale d'une portée presque sans limites. « Dans le fait, écrit M. Delbœuf, en chimie générale, on n'obtient jamais de substance instable, par synthèse directe, mais toujours en passant par un phénomène de double décomposition accompagné d'une production de stable. Cette équation généralisée nous fournit la relation générale qui relie les quantités de stable et d'instable résultant de toute réaction. Elle nous montre qu'une certaine quantité d'instabilité disparaît toujours des substances réagissantes, et que de la stabilité apparaît dans les produits [2]. »

De cette loi chimique faites, par hypothèse, une loi de l'univers ; observez, pour avoir raison de vos scrupules, que partout où il y a de l'être il y a de l'inorganique, que par suite les lois de la chimie sont partout présentes et partout agissantes, et vous serez bien près de souscrire à ce principe de la fixation de la force qui joue, dans la cosmogonie de M. Delbœuf, le rôle de premier principe.

1. *La matière brute et la matière vivante*, p. 25.
2. *Loc. cit.*, p. 59.

Ce que M. Delbœuf appelle « force » n'est pas cette quantité indéfectible dont les philosophes ont deviné et les savants éprouvé la conservation : la force, dans la langue de ce philosophe, est la transformabilité, c'est-à-dire la puissance dévolue à la matière de subir des changements d'états. Cette puissance, elle, est loin d'être indéfectible : le passé ne revient pas, et, comme disent les bonnes gens pour se consoler de vieillir, « on ne peut être et avoir été ». *What's done, cannot be undone*, s'écrie lady Macbeth. Cela, tout le monde le sait. Mais le chimiste le prouve : lorsque nous voulons obtenir de l'instable, il faut ruser avec la nature et consentir, en échange, à la formation d'un composé plus stable qu'aucun des agents de la combinaison. La matière va du moins stable au plus stable, du mouvement au repos, et la force, c'est-à-dire, ne l'oublions pas, la capacité de se transformer, tend à se fixer de plus en plus. « Voici par exemple une goutte d'eau renfermée dans un tube de verre. On la congèle, on la refond. Au point de vue du principe de la conservation de la forme et de la matière, la goutte d'eau est restée la même : pour mille usages ses propriétés n'ont point subi d'altération. Elle peut de nouveau dissoudre les substances solubles, donner de la vapeur, se décomposer en oxygène et hydrogène. Mais, considérée dans sa structure, il n'en est plus ainsi. Certes les molécules n'ont pas matériellement changé, mais elles seront probablement disposées dans un autre ordre qui résumera l'histoire de ses métamorphoses. Il est impossible de reformer la première goutte d'eau de manière à la rendre indiscernable. En supposant même qu'on parvienne à redisposer les molécules comme elles l'étaient auparavant, le travail consommé par cette opération laissera des traces indélébiles dans la matière ambiante, qui, à son tour, réagira nécessairement de proche en proche sur la goutte d'eau en affectant sa constitution intime. Tout changement est ainsi plus qu'un pur changement. Il contribue à conduire l'ensemble des choses vers un terme fatal. Tout changement particulier est accompagné d'un changement général qui se fait toujours dans le même sens. Se transformer et évoluer sont donc deux ordres de phénomènes différents qui ne vont pas l'un sans l'autre, mais qu'il faut avoir soin de distinguer. Évoluer, ce n'est pas épuiser la série des transformations possibles, c'est changer en suivant une certaine marche assujettie à certaines lois. C'est ainsi qu'au jeu de dames, quoi qu'on fasse, on aboutit à la prise ou à l'immobilité des pions [1]. »

1. *La matière brute et la matière vivante*, p. 20.

Et M. Delbœuf ayant rappelé ces faits d'expérience se complaît à en faire jaillir des conclusions inattendues : oublions-les toutes, en ce moment, à l'exception d'une seule : « L'ensemble des choses marche vers un terme fatal. » L'arrêt est prononcé et cet arrêt que l'on avait à cœur d'obtenir condamne l'univers à une mort inévitable. La mort est le terme du transformable, et comme l'aptitude à se transformer a un terme, la mort est le point d'arrivée vers lequel tout ce qui est s'achemine. Les êtres ne meurent point parce qu'ils vivent : ils meurent parce qu'ils sont, ne disons plus *omnes morimur* comme disaient les Latins, mais *omnia morimur* en nous exprimant au neutre.

Nous voilà en possession d'un commencement de preuve : il s'agissait de rattacher la nécessité de la mort à une loi plus que biologique; on vient de le faire. N'avons-nous pas lieu d'être satisfaits?

II

Il s'en faut que nous ayons lieu de l'être. Si la mort cesse d'être pour nous un lugubre miracle, ce n'est qu'au prix d'un autre miracle bien autrement extraordinaire : voilà que maintenant c'est la vie qui devient inintelligible. Tout à l'heure, on cherchait le pourquoi de notre durée si courte. Maintenant, c'est de notre naissance que le pourquoi se trouve sans réponse. En effet, du moment où la quantité de l'être transformable, loin de rester la même, diminue d'instant en instant, plus le temps marche, plus il faut que l'univers se dépeuple. Or il reste peuplé de vivants et le nombre des morts n'excède pas celui des naissances. Ce n'est pas tout et voici le plus grave : l'univers n'a pas toujours été peuplé, ainsi la tradition religieuse nous l'enseigne et les transformistes, dont tous n'ont pas cessé de croire à la Genèse, considèrent l'apparition de la vie comme au moment de l'évolution, postérieur à la création du monde si tant est que le monde soit l'œuvre d'une puissance créatrice. M. Spencer n'a-t-il pas écrit un gros livre pour déterminer le sens de l'évolution et montrer que cette évolution se fait du simple au complexe, de l'homogène à l'hétérogène, du plus parfait au moins parfait dirait Leibniz, de l'inférieur au supérieur dirait un philosophe contemporain. Or, le vigoureux penseur qui depuis cinquante ans enseigne dans les universités suisses garde intacte sa foi de chrétien et prend à son compte la formule de M. Spencer. A cela près que M. Secrétan répudie l'éternité du procès évolutif, rien ne le choque dans les « Premiers principes » de M. Spencer. Voici donc la difficulté : la vie ne peut être aussi ancienne que le monde, elle a commencé. Or, si l'évolution

se fait du moins stable au plus stable, comme d'autre part, la matière dans le vivant est moins stable que dans le non-vivant, la vie n'a pu apparaître. Et cependant elle a dû apparaître : le droit et le fait sont en lutte. Comment faire cesser l'antagonisme?

La question est de savoir, en premier lieu, si les biologistes, qui, antérieurement à l'apparition de la vie, imaginent une période pendant laquelle les seuls êtres inorganiques ont existé, si toutefois l'on peut dire de tels êtres qu'ils existent, ne s'embarrassent point, eux-mêmes, d'une difficulté sans issue. L'auteur d'un livre sur M. Herbert Spencer et sa théorie de « l'unification de savoir » reproche à l'illustre évolutionniste de ne point expliquer comment, après une période où rien n'existait que d'inorganique, l'organique a pu apparaître. Et il faut bien convenir que, sur ce point, les critiques de M. Malcolm Guthrie sont pressantes, pour ne rien dire de plus. M. Spencer voulant expliquer le monde se serait borné, d'après son contradicteur, à exposer l'histoire du monde en suivant l'ordre présumé de son développement. Or l'événement embarrassant de cette histoire est précisément la formation des premiers germes de vie, et tout ce que l'on peut entreprendre pour faire cesser l'embarras reste inefficace : mieux vaut le dissimuler, et il arrive trop souvent aux biogénistes — car c'est *biogéniste,* ici, qu'il faut écrire, et non pas simplement biologiste — de se le dissimuler à eux-mêmes. Nier l'évolution, c'est-à-dire le passage sans hiatus d'un monde sans vivants à un monde peuplé d'êtres qui vivent, c'est avouer le fait embarrassant d'une discontinuité dans la succession des phénomènes et dans le développement des lois qui les régissent, sans faire rien autre chose que de confesser un embarras.

On est tenté de croire que la difficulté en question pourrait bien disparaître, si l'on perdait l'habitude de se représenter l'apparition de la vie, ou comme l'effet d'une crise cosmogonique, ou comme le résultat d'une évolution dans le cours de laquelle aurait surgi un ordre de phénomènes irréductible aux ordres préexistants. L'obstacle vient, non pas de ce que la vie a commencé, mais de ce qu'elle a commencé subitement, de ce qu'un beau jour des êtres sont nés sans sortir de germes, de ce que le vivant est sorti du mort. On ne cherche pas le pourquoi de la matière ou de l'être, parce que c'est là un mystère métaphysique dont la pénétration ne regarde que les seuls métaphysiciens : en revanche, on ne peut éviter ni le pourquoi ni le comment de la vie, puisque la vie est censée être apparue dans un monde déjà existant et que la production des êtres organiques, à moins d'être miraculeuse, doit résulter du jeu régulier des forces naturelles. Et cette hypothèse n'en est presque pas une, puisque toute

matière de provenance organique ne renferme rien qu'on ne découvre dans les éléments inorganiques et qu'il n'y a point — ne l'oublions pas — de matière vivante. Le problème ne saurait donc être éludé, car il est cosmologique plus encore que cosmogonique. Par malheur, jusqu'ici, nul ne l'a pu résoudre, et ce n'est pas exagérer que de reconnaître à quel point les expédients proposés manquent du minimum nécessaire pour valoir qu'on les discute. Il ne reste par suite que deux partis à prendre : ou renoncer à savoir ce qu'il faut savoir sous peine de renoncer à définir l'être vivant, ou supprimer le problème. Comment le supprimer ?

L'audace de M. Delbœuf, qui va jusqu'à le supprimer, ainsi qu'on le verra bientôt, serait presque sans exemple si déjà le savant dont nous avons parlé, Preyer, ne lui avait tracé la route à suivre. Preyer, en effet — qu'on nous passe la comparaison — saisissant le taureau par les cornes ne pouvant le terrasser, lui imprime une volte-face, et cela suffit à le rendre inoffensif. Au cours de l'évolution des phénomènes cosmiques, vous apercevez la vie qui vous barre le passage et vous rend désormais l'évolution inintelligible : placez la vie bien au delà du point où pour la première fois vous l'avez aperçue, placez-la le plus loin possible, à l'origine même des choses, et le mystère biologique, se confondant avec le mystère métaphysique, aura disparu comme par enchantement. Entre le pourquoi de la vie et le pourquoi de l'être, toute différence s'évanouira : insoucieuse d'obtenir la réponse au second de ces problèmes, votre curiosité ne s'intéressera guère au premier, puisque, après tout, il n'y aura plus deux problèmes, mais un seul. Aussitôt, il est vrai, des objections surgiront en foule, celle-ci entre autres : notre planète fut d'abord incandescente : comment supposer qu'on y ait pu vivre. La supposition de petits corps organiques aptes à vivre, arrivant soit isolément, soit transportés par des météorites d'un corps céleste à l'autre, est sans fondement : « Si on ne peut la réfuter comme inadmissible, on doit la tenir pour insuffisante et insuffisamment établie [1]. » Quant à la génération spontanée, l'expérience et la logique la contredisent; enfin la création de la vie, qui, en un certain sens, serait une création *ex nihilo*, contredit les lois de la conservation de la force et de la conservation de la matière, ne peut être sérieusement acceptée. Donc « la vie n'est point née sur la terre privée de vie ». Ce qu'il faut plutôt rechercher tout d'abord, ajoute Preyer, c'est l'origine de ce qui est mort.

Le principe de la fixation de la force entraîne l'adhésion de M. Del-

1. Preyer, *loc. cit.*, p. 120.

bœuf aux vues du physiologiste allemand. En effet, puisque ce principe est, pour tout ce qui fait partie de l'univers, une loi d'acheminement ininterrompu vers la mort, il n'est guère possible de distinguer, comme on l'a fait jusqu'à ce jour entre ce qui n'est pas vivant, et ce qui, l'ayant été, ne l'est plus. Le mot « d'esprit éteint », que Schelling appliquait à la matière, lui devient applicable, non plus, comme chez le métaphysicien, par l'effet d'une intuition de génie dont les résultats restent toujours contestables, mais par l'effet d'un raisonnement appuyé sur des prémisses empiriques. En effet, si la mort est le terme du transformable, si la quantité de mort va remplissant de plus en plus, chaque jour, l'étendue de notre univers, si « la transformabilité » de la matière s'épuise en se manifestant, si enfin, après chaque transformation, la somme d'éléments stables se trouve augmentée, l'état actuel du monde implique à l'origine un état d'instabilité presque infini. La déduction est rigoureuse. En voici une autre, et cette fois encore M. Delbœuf trouvera dans les théories de M. Preyer un point d'appui solide. Qu'est-ce que la vie, ou du moins quel est le caractère essentiel du vivant? Ce caractère essentiel ne peut être absolument différenciateur; s'il l'était, le passage du vivant à l'état de non-vivant impliquerait un anéantissement véritable, et la loi de la conservation de l'énergie, que M. Delbœuf tient pour insuffisante, non pour inexacte, rendrait un tel anéantissement impossible. Au demeurant, ce qui distingue les êtres vivants de ceux qui ne revivront plus désormais, c'est l'instabilité relative de leurs éléments : la matière dite vivante est de la matière instable; la matière brute est de la matière stable. Or si l'évolution se fait de l'instable au stable, elle va de la vie à la mort, et du moment où quelque chose a commencé d'être, quelque chose a commencé de vivre. Il est à remarquer, d'ailleurs, qu'en dépit des explications auxquelles la faveur du public est acquise, parce que les savants la soutiennent de leur crédit, et malgré ce principe dont l'entrée en notre créance se fait presque d'elle-même, à savoir que l'inférieur a dû frayer la voie au supérieur et, par suite, la précéder dans le temps, il est à remarquer, dis-je, que, pour définir la matière brute, on se contente de lui refuser l'organisation : on sait donc mieux les qualités dont elle manque que celles dont elle se trouve pourvue. Le mot d'inorganique en est la preuve. Il est à remarquer, en second lieu, que Leibnitz dans la philosophie duquel la loi de continuité régit sinon l'évolution des êtres, du moins la série de leurs manifestations successives, n'osait point refuser à ses monades, même aux plus rudimentaires, le don de pouvoir, par l'effet du simple développement de leurs virtualités, franchir l'écart qui donne à

l'ordre biologique et à l'ordre inorganique l'apparence de deux ordres irréductibles. En douant ses monades de perception et d'appétition. en reconnaissant aux monades les plus infimes un degré de perception qui, pour si rapproché qu'il soit de l'inconscience totale, en diffère pourtant de toute la différence du néant à l'être, Leibnitz a subordonné partout, dans la nature, le mécanisme à l'activité spontanée de telle sorte que nulle part, en aucune partie de l'univers, le mécanisme ne règne seul. La vie, telle que les biologistes s'entendent à la définir, serait dès lors en puissance chez les êtres auxquels la vie ne semble pas appartenir.

Il serait à coup sûr imprudent d'ériger en disciple indépendant de Leibnitz un philosophe aux yeux de qui l'ordre de succession des êtres est précisément inverse de l'ordre communément accepté : or Leibnitz n'en concevait pas un autre. Il voulait que les corps bruts, ou censés tels, eussent devancé les êtres vivants; dans la hiérarchie des êtres, il plaçait ceux dont le caractère de vivants se manifeste bien au-dessus de ceux qui simulent l'inertie. S'il croyait à une évolution des monades, et ce n'est pas sans motif qu'une telle croyance devrait lui être attribuée, il assignait à ce développement la même marche et le même sens que M. Herbert Spencer; il donnait au vivant la supériorité sur le non-vivant, et la complexité de structure d'une part, de l'autre, le fait d'être régi par un plus grand nombre de lois, attestaient cette supériorité. Il eût peut-être signé des deux mains, sauf d'insignifiantes réserves, la formule de la loi d'évolution donnée dans le livre des *Premiers Principes*. Or cette formule serait, ou peu s'en faut, le contre-pied de celle qui résumerait, selon M. Delbœuf, la loi générale de développement des êtres et réglerait l'ordre de leurs apparitions. M. Delbœuf est bien près d'être « autodidacte » en biologie. Il procède de Preyer, mais il le dépasse singulièrement et, de plus, il fait reposer sa biogenèse sur un principe dont il a donné le premier la formule. Il n'y a donc pas lieu de rattacher aux vues de Leibnitz celles de M. Delbœuf.

Et pourtant, si l'on cherche d'où provient cette théorie d'après laquelle l'origine des vivants se confondrait avec celle du monde, si l'on reconnait aisément — et il est difficile de ne le pas reconnaître — qu'elle est née du désir de vaincre une difficulté insurmontable et inévitable, d'un effort prémédité pour combler un vide, pour faire disparaître entre les deux mondes — celui de la matière et celui de la vie — la plus scandaleuse des solutions de continuité apparentes, c'est à l'inspiration leibnitienne qu'il faut faire honneur de la théorie. Entre M. Delbœuf et l'auteur de la Monadologie l'entente est possible, sinon en tout, du moins en ceci, qu'entre la matière brute et la

matière vivante il n'est pas de diversité radicale. Pour en venir à considérer les éléments des corps bruts comme d'anciens éléments organiques, comme des débris d'êtres autrefois vivants, il faut, de toute nécessité, voir dans la matière vivante un degré supérieur de la matière brute, et inversement. Or, là-dessus, la pensée de M. Delbœuf ne soulève point d'équivoque. Entendez-le parler des corps bruts, et vous aurez bientôt l'assurance que les propriétés dont il les croit investis ne sont rien moins qu'inorganiques. A ses yeux, la notion d'affinité reçoit un sens passionnel, et quand il prononce les mots d'attraction et de répulsion, il a bien soin de rappeler qu'il les prend au pied de la lettre. Leibnitz n'y aurait trouvé rien à redire, ou du moins il aurait très vraisemblablement approuvé ces vues d'ensemble : en même temps il aurait invité le philosophe à plus de réserve dans l'emploi des termes, il lui aurait reproché de remplir le monde d'intelligence, de sensibilité, de liberté, et cela avec une prodigalité semblable à celle des tout premiers philosophes qui remplissaient le monde de démons; il eût demandé que chacun de ces mots fût défini, qu'on sût exactement de quelle espèce est la sensibilité des atomes chimiques, quel est le degré de leur intelligence, et ce qu'on sous-entend chaque fois qu'on parle de leur spontanéité libre.

Voici, croyons-nous, ce qu'il n'eût pas manqué de désaprouver. franchement.

Du moment où l'âme est le fond de l'être, l'âme dans la totalité de ses manifestations, sensibles, intellectuelles, volontaires, le problème des origines de la vie perd beaucoup de son obscurité primitive. Il garde toute son obscurité aux yeux des biologistes, parce que les biologistes ont une méthode inverse de la méthode métaphysique et qu'ils cherchent dans les phénomènes externes à surprendre le secret de la vie. Mais M. Delbœuf a beau vouloir, en lui le biologiste ne sait pas donner congé au métaphysicien. Quand, aux atomes de Démocrite, on substitue ceux d'Empédocle avec leurs passions fondamentales d'amour et de haine, c'est qu'on ne peut se décider à séparer absolument la matérialité d'un certain degré de spiritualité; or, n'est-ce pas une contradiction que de parler d'êtres organiques dont la vie s'est retirée, non l'âme? L'esprit, partout où il se rencontre, est le vainqueur de la mort; ce n'est point assez dire, il en est la négation expresse; l'esprit implique la vie.

M. Delbœuf n'y contredirait pas, et d'ailleurs, ainsi qu'on le verra bientôt, ses vues sur la mort aboutissent sinon à la supprimer, ou à en atténuer les effets visibles, du moins à en limiter singulièrement, si l'on peut dire, la sphère d'action. L'essentiel de ce que nous

sommes nous survit longtemps à l'état organique; en outre, une fois dépouillé d'organisation, il garde encore ce minimum d'existence spituelle dont la privation ne se conçoit que par la négation de l'être Rien ici-bas ne peut être dit non-vivant, si ce n'est par comparaison et. par suite, en un sens tout relatif.

Voilà donc le vide comblé; la loi de continuité est satisfaite. Que fallait-il donc de plus à M. Delbœuf et pourquoi, dépassant les idées de Preyer, a-t-il voulu faire précéder le mort du vivant, je me trompe, le moins vivant du plus vivant? Pourquoi Leibnitz dont il est inadmissible qu'il ne se soit pas insconsciemment inspiré, n'est-il pas resté son guide? Où était la nécessité de renverser l'ordre d'apparition des êtres? A quoi bon remanier le plan de construction de l'univers?

M. Delbœuf nous repondrait qu'il a résolu d'expliquer, non la vie, mais la mort; et, retranché derrière le principe de fixation de la force, il se croirait dans la plus sûre de toutes les positions défensives. Peut-être à partager ses illusions on ferait preuve de quelque candeur; il n'est position défensive si forte d'où l'on n'ait jamais réuni à déloger un philosophe. Mais ne nous embarrassons point de l'entreprise, car, ou je me trompe, ou quelqu'un s'en est chargé.

Et ce quelqu'un est M. Delbœuf. Le principe de la fixation de la force, tel qu'on nous le présente, est une loi dont les conséquences ne concordent pas exactement avec l'histoire de l'univers, celle-là du moins que nous voyons se dérouler devant nos yeux. Effectivement, si l'on s'est trop pressé, depuis bientôt deux siècles, d'ériger le progrès en axiome et d'imposer à tout ce qui fait partie du monde la marche vers le meilleur, on ne peut sérieusement mettre en doute cette évolution du simple au complexe dont les phénomènes physiques, biologiques et surtout sociologiques nous apportent d'incessants témoignages. Durer c'est donc se compliquer; ou plutôt, car toute complication tient du défaut, s'enrichir par la différenciation croissante de ces qualités et de ces fonctions; la division du travail n'est plus seulement un idéal à poursuivre dans l'ordre économique, mais un bienfait réalisé et constaté dans l'ordre physique, organique et social. M. Delbœuf non seulement affirme ce progrès, mais il le célèbre, mais il professe la croyance à la différenciation progressive des êtres, mais la différenciation progressive des organes lui fournit entre autres le moyen d'expliquer la mort. Ce n'est pas tout : le livre sur la *Matière brute et la Matière vivante* se termine, non par un *De Profundis* à l'adresse d'un univers voué, par le principe de la fixation de la force, à une mort inévitable, mais par la promesse d'une apothéose finale de la pensée. « ... Et

c'est ainsi que la pensée poursuit sa route, reprenant peu à peu possession de ses produits, jusqu'à ce que, ayant tout reconquis, elle puisse se reconnaître et se contempler dans son œuvre, s'identifier avant l'univers dans un acte de conscience suprême et infini et dire du moindre atome : il est à moi [1]. » Quel surprenant contraste entre ce que nous promet M. Delbœuf et ce que nous avait promis, par sa bouche, le principe de fixation de la force! Donc l'univers ne marche plus à la mort, mais à une vie pleinement consciente; donc l'inférieur tend au supérieur, le simple au complexe; donc la vie de plus en plus riche est dans l'avenir non dans le passé, l'âge d'or est devant nous; donc enfin si telle est la direction dans laquelle se meuvent les êtres du monde, on ne peut faire procéder le mort de l'organique, le moins vivant du plus vivant!

Que l'on y prenne garde : nous ne voulons point contester les faits sur lesquels le principe repose, nous voulons seulement ébranler les conséquences que M. Delbœuf essaye d'en déduire, et c'est avec son aide que nous les ébranlons. Non, rien n'oblige à faire commencer le monde par l'apparition des êtres organiques, rien n'y oblige surtout, quand on a pris ses mesures pour ne point laisser les corps bruts entièrement privés de vie. *Extérieurement*, ainsi que l'apprend la biologie traditionnelle, la vie a commencé : *intérieurement*, métaphysiquement si l'on peut dire, la vie est aussi ancienne que le monde. Voilà ce qu'enseignait Leibnitz, et M. Delbœuf s'est enlevé le droit d'enseigner le contraire.

Il se l'est enlevé par sa théorie du progrès, par sa doctrine de la différenciation progressive, non seulement acceptée, mais encore défendue et enrichie d'illustrations nouvelles; il se l'est enlevé par l'aveu plus que compromettant qui va suivre : « Quelque restreinte que soit la signification que l'on veut donner au terme de vie, il est impossible d'assigner une date à l'apparition des êtres. Nous pouvons cependant, pour le cas qui nous intéresse, regarder comme les premiers êtres vivants dignes de ce nom, ceux qui ont procréé des rejetons semblables à eux par simple voie de division. C'est là, en effet, le phénomène caractéristique de la vie telle que nous l'observons aujourd'hui. Auparavant, il y avait un grand nombre d'apparitions fugitives; avec la génération apparaît la permanence, la loi; auparavant les unités n'étaient autres que les individus ; aujourd'hui, à côté des unités individuelles, il y a les unités spécifiques [2].

On hésite vraiment à s'emparer d'une dizaine de lignes d'un

. *Loc. cit.*, p. 177.
2. P. 142.

écrivain pour lui faire redire des choses différentes de celles qu'il a pensées ; on hésite à lire entre les lignes, parce que les choses que l'on y aperçoit contredisent le sens d'une suite de pensées d'autant plus importantes qu'elles contiennent l'esprit général d'une doctrine. Et cependant, comment s'y prendre pour découvrir dans ce passage autre chose qu'un désaveu. Comment ! Le livre a été fait pour changer nos habitudes et nous inviter à remplacer l'ancien ordre de succession des êtres par un ordre nouveau ; l'audace du livre est précisément dans le renversement de la biologie traditionnelle, dans ce rang d'avant-garde assigné aux êtres organiques, dans la production de la « matière brute » par la « matière vivante » contemporaine de la première heure de la création, etc., puis, au moment de se transporter par la pensée à cette première heure et d'assister à la naissance de la vie, voilà que le philosophe se trouble et qu'à l'horizon, bien au delà de ces degrés sur lesquels il voit apparaître les vivants, son imagination lui en représente d'autres et il n'ose confesser que ces autres êtres, privés du don de se reproduire, sont par cela même indignes d'être appelés vivants. Qu'est-ce que ces atomes dont il peuple l'espace ? Ils vont et viennent, paraissent et s'enfuient, comme les marionnettes du théâtre de la foire. « ils font deux, trois révérences, tournent sur leurs talons et puis s'en vont ».

La scène reste-t-elle vide ? — Non ? — Mais que sont les êtres qui la remplisssent ? Des êtres nouveaux, créés par miracle, des êtres anciens, élevés à la dignité de vivants par l'actuation de leurs énergies latentes ? Auparavant, il y avait un grand nombre « d'apparitions primitives ; avec la génération apparaît, etc. ». Impossible de s'y méprendre ; il y a, selon M. Delbœuf, un *avant la génération*, un prologue à ce drame de la création du monde dont le premier acte serait l'apparition de la vie. Mais qui ne voit combien, d'un prologue à un premier acte, la différence est vaine et que, dès le prologue, le drame a commencé ! Est-ce nous qui abusons d'une insuffisance de commentaires ? Est-ce M. Delbœuf qui, par excès de scrupules, ne craint pas d'abattre d'une main, et en un clin d'œil, ce que de l'autre main il a lentement et laborieusement élevé ? Nous prononcer serait présomptueux ; mais comment dissimuler l'impression que nous causent ces oscillations d'une pensée tantôt aventureuse, tantôt effrayée de ces audaces, au point de s'en repentir et presque de se démentir ?

IV

Nous en sommes encore aux principes de cette doctrine à laquelle les deux noms de Preyer et de M. Delbœuf méritent de rester atta-

chés et nous aurions peut-être eu tort d'en explorer si longtemps les galeries souterraines, si notre dessein n'avait été principalement de montrer à nos lecteurs, comment, d'après nous, se sont organisées les idées directrices du livre et quelle série d'intermédiaires il leur a fallu traverser avant d'aboutir, si tant est que l'on ait abouti. Pour discuter le détail de la doctrine, l'érudition d'un biologiste ne serait point de trop, aussi ne nous engagerons-nous point. Toutefois arrêter ici notre étude supposerait que M. Delbœuf a oublié la cause occasionnelle de ses recherches, le *pourquoi* de la mort, et qu'il ne nous a donné pour le moment qu'une moitié de réponse.

Être c'est vivre; vivre c'est se développer, évoluer; évoluer c'est aller d'un état moins stable vers un état de stabilité plus grande; ainsi, nous commençons de mourir en commençant de naître, etc. : tout cela se suit et se comprend. Il faut cependant qu'on se rappelle à quel prix l'animal, dès sa naissance, échappe aux innombrables causes de mort, par lesquelles, aussitôt né, il se trouve assailli : c'est au prix d'une alimentation régulière et régulièrement renouvelée, soit, pour dire la même chose en d'autres termes, au prix d'une réparation incessante. Cette réparation tient la mort en échec, et pourtant c'est à la mort que reste le dernier mot. Et rien ne sert de chercher dans les desseins de la Providence le secret d'une mort qui serait tout à la fois le plus fréquent et le plus étrange des phénomènes : la réalité du monde moral, si elle n'est pas un mensonge, transparaît à travers le monde physique et toute nécessité d'ordre moral appelle une nécessité physique correspondante. La nécessité physique de la mort nous échappait; grâce à M. Delbœuf, nous la croyons tenir; mais, à son tour, une telle nécessité, dont l'empire s'étend à tout, doit, pour chaque catégorie d'êtres, se traduire à l'aide de lois spéciales. Ce qui est tend fatalement vers le non-être, et les choses du monde sont vouées à une inévitable disparition. Ainsi l'exige la loi de fixation de la force [1]. Ou la loi est formelle, également impérieuse pour tout ce qui subit son joug, et rien n'en est affranchi, ou le principe de fixation de la force est un principe stérile. Mais ce principe est universel, mais cette loi est physique au sens le plus large du mot : elle comporte dès lors un assez grand nombre d'applications spéciales, et il s'agirait de savoir comment elle se manifeste dans l'ordre biologique; or c'est ce qu'on ne voit pas.

1. Dans l'ordre de la qualité ou, si l'on préfère, de la variété qualitative, ce qui fut ne peut plus être de nouveau; l'univers marche vers l'uniformité. Or l'uniformité c'est, on peut le dire, la mort du changement et *a fortiori* la fin de la vie, puisque la vie ne peut se concevoir en dehors de la variation quantitative et qualitative.

D'une part, en effet, il faut que les vivants meurent; d'autre part, il faut que, pour se manifester en tant qu'êtres vivants, même pendant la plus courte durée imaginable, des phénomènes de nutrition s'accomplissent. Qui dit nutrition dit réparation, qui dit mort dit exactement le contraire et la notion de mort touche à celle d'irréparable. Or la raison d'être de la nutrition est l'entretien de la vie, la réparation des brèches de l'organisme; on va même jusqu'à dire que, par elle, les parties de l'organisme sont incessamment remplacées les unes par les autres, renouvelées. Ainsi pensent la plupart des biologistes. A les supposer dans le vrai, la mort redevient inintelligible; et il y a conflit entre la loi universelle de fixation de la force qui veut la mort pour tous, et le mode suivant lequel la nutrition s'accomplit. La loi physique et les lois biologiques semblent se contredire. Comment M. Delbœuf s'y prendra-t-il pour faire évanouir la contradiction?

« Les êtres vivants, écrivait Claude Bernard, ont pour caractère essentiel d'être périssables ou mortels. Ils doivent se renouveler et se succéder, car ils ne sont que des représentants passagers de la vie qui est éternelle. L'évolution d'un être nouveau ainsi que sa nutrition sont de véritables *créations organiques* qui s'accomplissent sous nos yeux. L'organisme, une fois développé, constitue une machine vivante, qui, en même temps qu'elle se détruit et s'use sans cesse par l'exercice de ses fonctions, se répare et se maintient, au moyen des phénomènes de nutrition, pendant un temps variable, mais dans des limites que la nature lui a tracées à l'avance[1]. » Pourquoi ces limites? et comment la nature s'arrange-t-elle pour les tracer à l'avance : la Mort, disent les poètes, vient à pas lents; nous la voyons alors seulement qu'elle achève, ou qu'elle est sur le point d'achever son œuvre. Avant que l'homme meure, bien des hommes sont morts en lui. La mort a ses prodromes, la maladie chez les uns, chez les autres la vieillesse, et la décrépitude; et jamais, même dans les cas où l'on dirait qu'elle tombe sur nous à l'improviste, son irruption n'est soudaine. Bref la mort est une véritable fonction, et il faut ne s'attacher qu'aux apparences pour être en droit d'ajouter : la dernière de toutes.

La conclusion arrive d'elle-même : le vivant porte en lui des germes de mort, et c'est vers la mort qu'il marche, bien que constamment il avise aux moyens de la tenir en échec. Et il ne sera point malaisé d'en obtenir les preuves. A la vieillesse et à la maladie s'ajoutent un grand nombre de faits connus de tous, et qui établis-

1. *De la Physiologie générale*, p. 130. Paris, Hachette, 1872.

sent à quel point la faculté de réparation est limitée. « Une patte de salamandre repousse, mais la tête ne repoussera pas, ni le cœur, ni les reins, ni le foie. Chez les animaux supérieurs, les mutilations les moins graves, l'ablation d'une simple phalange, sont irréparables. Les cicatrices, les traces d'une blessure, d'une brûlure, d'un bouton comme ceux du vaccin, d'une piqûre de sangsue, persisteront toute leur vie. De tout ceci il résulte qu'il y a chez l'individu une manière de noyau, un centre autour duquel viennent se grouper des molécules qui servent à leur tour de centres secondaires. Dans les animaux inférieurs, ce noyau n'est pas toujours apparent, et il arrive que le centre est, peut-on dire, presque partout... Il n'est donc pas facile actuellement de délimiter, de définir ce noyau, ou, si l'on aime mieux, ce squelette, ce support fondamental et central auquel on ne peut toucher sans détruire l'intégrité de l'individu ou même sa vie. Force nous est bien cependant de reconnaître que la plupart des êtres, sinon tous, quand ils ont atteint un certain degré de développement, ne sont plus en état, s'ils viennent à subir de certaines mutilations, de reconstituer la partie enlevée, et que la mutilation ne peut porter sur certaines organes sans compromettre le tout [1]. »

Cette page méritait d'être transcrite, non sans doute en raison des nouveautés qu'elle apporte — elle n'en fait connaître aucune — mais à cause des observations dont le caractère et la formule générale nous paraissent fort heureusement dégagés. On y retrouve le thème de Claude Bernard, « les limites tracées à l'avance par la nature » ; et les variations de M. Delbœuf, loin de l'altérer, n'en font que mieux accentuer le dessin. Au surplus, qu'il y ait en nous de l'irréparable, ce n'est pas à discuter. Ce qui vaut qu'on y insiste, c'est comment il y a de l'irréparable dans des organismes où l'échange de matière est continu, où les éléments de cette matière ne restent jamais à poste fixe. Les plus stables n'y séjournent, dit-on, jamais au delà de sept ans.

Est-ce là un dicton, comme il peut s'en glisser même dans les théories scientifiques où l'invérifiable tient une grande place? L'idée que tous les sept ans la matière de notre corps est renouvelée jusque dans ses moindres parties, et renouvelée intégralement, repose-t-elle sur des raisons sérieuses? M. Delbœuf ne nous dit rien des raisons sur lesquelles la théorie se fonde et, quand il nous dit qu'elles ne sont pas décisives, il s'exprime comme si les partisans du renouvellement intégral avaient pris étourdiment en main la défense d'une cause plus que compromise. En pareille matière,

1. *La Matière brute*, etc., p. 124.

l'expérience ne pourrait jamais fournir de preuves inattaquables. L'observation ne pourrait jamais atteindre les dernières particules, et *l'on sera toujours libre* de nier l'universalité des changements partiellement constatés. Il suffit en effet qu'un grain de matière subsiste pour que l'opinion que je défends soit sauve. Or qui voudrait prendre sur lui d'établir que ce grain n'existe nulle part [1] ? Qui voudrait prendre cela sur lui? Mais tous ceux qui défendent le renouvellement intégral et fondent leur opinion sur des analogies de l'expérience.

On souhaiterait d'être biologiste pour discuter sérieusement une opinion si contraire à l'opinion reçue. Fort heureusement M. Delbœuf nous a donné l'exemple en opposant aux affirmations courantes de simples négations gratuites, et c'est à dessein que nous les appelons gratuites, car les faits invoqués pour leur servir d'appui sont des faits qui courent les rues. Comment donc espérer qu'ils portent en eux des conséquences restées si longtemps inaperçues? Les partisans de M. Delbœuf répondraient à cela que lorsque Newton vit tomber la pomme légendaire, il y avait beau temps que les pommes tombaient, ce qui n'empêchait point les hommes d'ignorer l'attraction. Mais nous croyons, quant à nous, les deux découvertes incomparables. Pour découvrir la loi de l'attraction universelle, il faut être mathématicien d'abord, ensuite mathématicien de génie. Pour ériger la vieillesse, la durée des cicatrices, les lésions irréparables, en argument contre l'opinion traditionnelle du renouvellement intégral, il suffit de constater le fait, ce qui est toujours facile, et de lui rattacher comme à un principe une conclusion arbitraire, ce qui ne l'est guère moins. On pourrait, il est vrai, mettre l'argumentation en syllogisme et dire : la théorie de la matière fluente implique la réparation totale des forces et des organes; cette réparation n'a point lieu; donc la théorie est fausse. Mais c'est la majeure du syllogisme qui, elle, est sinon fausse, du moins plus que problématique. M. Delbœuf aurait dû la rendre apodictique; il a oublié même de la rendre assertorique.

Nous aurons encore à contredire M. Delbœuf, là où, désireux de faire accepter sa théorie du renouvellement partiel, il soutient, avec plus de facilité que de force, que cette théorie seule rend compte de l'identité psychique. Ici encore, il faut tout citer : « C'est par une habitude machinale que je prends ma canne quand je sors de chez moi pour humer l'air. Mon chien voit mon geste, a soudain l'idée d'une promenade à laquelle il compte bien être invité — habitude

1. P. 111.

consciente — et remue la queue en signe de joie et d'impatience — réflexivité. Il prévoit qu'il aura peut-être l'occasion de dire un mot en passant à la chienne du voisin — mémoire. Il y a donc une certaine portion de son cerveau où s'est gravée une image attrayante. » Soit : la conclusion est bien déduite. Mais pourquoi vouloir, comme on nous le dit à l'instant même, que cette portion reste à demeure, qu'elle ne puisse être remplacée sans péril pour la mémoire elle-même « par des éléments enlevés à un os de veau ou de poulet ». — « Mais ces recrues sont nécessairement gauches ! » Que ce soient des recrues, je l'admets; qu'elles soient, comme les conscrits, dans la nécessité de recevoir une longue instruction avant de bien faire leur office, rien ne me force à le croire. Là-dessus, si je ne me trompe, on ne sait point assez pour être en état de juger quelles explications méritent d'être acceptées, quelles sont indignes d'examen. M. Delbœuf se complaît dans la comparaison de ces « recrues » avec celles que chaque année reçoivent nos casernes. Inexpérimentées comme elles sont, elles ne rempliront pas du premier coup l'office qu'on attend d'elles. « Elles parlent une langue étrangère et viennent d'un pays où le genre d'exercice auquel on veut les astreindre est inconnu. Elles devront apprendre à associer l'idée de promenade à l'idée d'un minois provocant. Qui le leur apprendra? En attendant, que se passera-t-il? Rien. » Or, il se passe quelque chose et il n'y a point de lacunes dans la mémoire; donc, etc.

Le raisonnement est correct, il n'y a rien à répliquer si la majeure en est évidente. Malheureusement l'évidence de cette majeure échappe et rien n'est moins certain que ce remplacement improvisé de molécules. Une guerre a trop longtemps duré, trop de soldats sont morts sur les champs de bataille. On remplace les effectifs anciens par des effectifs nouveaux, mais on a soin d'encadrer les recrues et de les confier à des chefs d'expérience. Mieux que cela; les recrues restent quelque temps au dépôt avant de recevoir le baptême du feu; ce n'est pas du jour au lendemain qu'on les met en ligne. Pourquoi dans l'organisme et, en particulier, dans le cerveau, les choses ne se passeraient-elles pas ainsi? Voici, par exemple, un os de poulet qu'il s'agit de convertir en substance cérébrale. La conversion est faite : est-ce à dire que d'emblée les molécules nouvelles vont remplir l'office de leurs devancières, qu'entre celles qui s'en vont et celles qui arrivent il ne s'en trouvera moins point d'intermédiaires, ayant fait une sorte de stage et destinées à échanger leur rôle d'apprenties et de figurantes contre celui d'institutrices et d'actrices? Est-ce l'os de poulet que j'ai mangé hier ou celui que j'ai mangé il y a un mois qui sert en ce moment à l'élaboration de mes

pensées actuelles? La durée de séjour des matériaux entrés dans l'économie doit être variable, et rien n'empêche de penser qu'une simple prolongation de séjour suffirait à l'entretien de la mémoire. Est-il indispensable pour que nos souvenirs, nos tendances, nos aptitudes héréditaires persistent, qu'elles soient en quelque sorte gravées sur des éléments matériels, permanents et immuables? La grande loi d'écoulement universel que le vieux philosophe d'Éphèse imposait à tout ce qui est du monde, serait-elle décidément incompatible avec la réalité du souvenir et par suite de l'identité psychologique? Mais comment concevoir une matière exempte de va-et-vient? Comment se représenter des atomes à demeure dans certaines parties de l'organisme, et leur octroyer ce privilège d'être inamovible, dont l'âme seule chez les spiritualistes a mérité d'être investie? — On répliquera que notre résistance aux théories de M. Delbœuf provient d'habitudes d'esprit invincibles, et que notre obstination, principalement, contribue à les rendre telles. Il se peut; toujours est-il qu'une habitude a des droits d'ancienneté respectables et que pour passer par-dessus ces droits on veut des arguments péremptoires. Les raisons de M. Delbœuf pourraient bien n'être que de faux semblants de preuves. Il en est ainsi, d'ailleurs, des raisons dont le point de départ est une comparaison et une comparaison de laquelle on ne sait dire si elle est ou n'est pas légitime.

Et l'on espérerait vainement faire lâcher prise à M. Delbœuf. Aussi bien la nécessité de rendre compte de l'identité du moi n'est pas ce qui le préoccupe; avant tout, c'est l'énigme de la mort qu'il cherche, et il espère l'avoir déchiffrée en substituant à la théorie traditionnelle du renouvellement intégral, une autre théorie beaucoup moins absolue et contre laquelle l'expérience ne s'est pas prononcée. Pour que la mort ne soit pas une contradiction biologique, il faut « opposer des fins de non-recevoir à la doctrine du flux absolu de la substance incorporelle »; il faut, chez l'adulte, distinguer, à côté de la matière fluente, destructible et réparable « une matière fixe et immuable, comprenant d'une part l'*héritage*, siège des instincts et des prédispositions transmises par les ascendants, d'autre part, l'*épargne*, siège de l'intelligence et des habitudes acquises. L'action réciproque de ces trois composantes conditionne la vie individuelle et le perfectionnement de l'espèce. Par elle aussi s'explique la mort [1]. » Par elle s'explique *surtout* la mort, dirons-nous en altérant légèrement le texte. Car, ou je me trompe, ou, sans la nécessité de surprendre le secret de la mort, jamais cette hypo-

1. *Loc. cit.*, p. 113.

thèse de la matière fixe n'aurait eu l'occasion d'éclore. La curiosité, l'impatience de résoudre l'énigme finale, voilà l'origine psychologique de cette théorie, à laquelle le nom de théorie convient à peine, puisque M. Delbœuf ne trouve pour la défendre que des raisons banales, des faits de l'ordre commun. On comprend qu'il ait voulu l'appuyer sur des arguments plus solides; que devant l'insuffisance des réponses de la biologie il en ait demandé d'autres à la psychologie générale et que dans son empressement de les obtenir il ait cru trop facilement qu'elles allaient lui être fournies. Nous avons surpris le raisonnement servant à établir l'impossibilité du renouvellement partiel. Un raisonnement analogue établira qu'avec de la matière fluente, rien que fluente, la vie psychique, telle que nous la connaissons, reste une indéchiffrable énigme.

On y peut distinguer, en effet : une partie mobile, ce sont les idées éphémères traversant l'esprit à la façon d'un météore, les pensées qui ne viennent qu'une fois, les ébauches de conceptions dont l'intensité ou la durée est assez courte pour que la réflexion ne puisse s'en emparer; une partie stable, les souvenirs susceptibles d'être remémorés par l'attention, ou de réapparaître dans le champ de la conscience à la suite des perceptions, les tendances dont le développement constitue le caractère, et par suite les habitudes; puis les habitudes ancestrales; puis, enfin les traits généraux de l'espèce dont l'individu est le représentant; tout ceci est de sens commun; ce qui cesse de l'être c'est l'opinion préconçue de M. Delbœuf, c'est son obstination à ériger le stable psychique ou biologique en signe d'un stable matériel ou physique correspondant. Or l'idée d'une telle correspondance a vraisemblablement eu pour origine, non la réalité des habitudes, des tendances héréditaires, des caractères spécifiques manifestés dans l'individu, mais bien la réalité de la mort que M. Delbœuf jugeait inexplicable dans l'hypothèse du renouvellement intégral. D'une pierre il a fait deux coups et celui qu'il voulait frapper tout d'abord, il semble ne le frapper qu'après l'autre : l'ordre d'exposition des idées est l'inverse de celui de leur invention. Ainsi en jugeons-nous, tant il nous paraît étrange qu'un philosophe généralement éloigné des solutions matérialistes, ait cru ne pouvoir expliquer la permanence psychique sans recourir à l'hypothèse gratuite d'une permanence matérielle.

Cette hypothèse, ne craignons point de le dire, prend sa source dans un tour d'imagination matérialiste dont il ne serait pas impossible d'ailleurs de trouver quelque autre symptôme dans les précédents livres de M. Delbœuf. Ainsi par exemple, quand il réfute le déterminisme, il est uniquement préoccupé de le combattre sur le

terrain de la liaison mécanique des phénomènes, du déterminisme externe. De là vient que sa démonstration du libre arbitre n'est qu'une moitié de démonstration. Le déterminisme mental, on dirait qu'il ne le soupçonne point; il lui suffit, pour que l'homme soit libre, de l'affranchir du déterminisme physique. Ici, dans le livre sur la *Matière brute*, etc., on retrouve les effets de cette méthode qui, pour comprendre les phénomènes d'ordre mental, en cherche la raison d'être dans les propriétés de l'objet. Pour que le sujet se sente identique il faut que la conscience de cette identité repose sur une portion de matière fixe. Voulez-vous vaincre le déterminisme? Attaquez le déterminisme physique et quand vous l'aurez mis en déroute, déposez tranquillement les armes. Voulez-vous démontrer l'identité psychique? Attaquez les partisans de la matière fluente. C'est donc « le physique » qui serait la raison dernière « du biologique et du psychique »? Mais si telle est la vraie pensée de M. Delbœuf, et nous serions fort embarrassés de lui en attribuer une autre, comment ne point le ranger au nombre des substantialistes et des matérialistes, tout ensemble? Et il n'y a point contradiction.

Qu'est-ce en effet que le substantialisme? Une hérésie métaphysique dont l'expérience sensible est la source; souvenez-vous de la cosmogonie populaire des premiers peuples de l'Inde, de la terre reposant sur un éléphant qui, lui-même, repose sur une tortue. L'habitude de voir les objets reposer sur des tables, les plantes sur le sol, les animaux, pour se suspendre, chercher un point d'appui quelque part, voilà l'origine de cette notion de substance, qui d'abord, née de la considération des choses matérielles, s'est insensiblement épurée, spiritualisée. M. Delbœuf appartiendrait-il à la catégorie de ces substantialistes primitifs dont l'espèce s'est perdue dès les commencements de la philosophie grecque? Et comment s'y prendre pour le mettre à l'abri d'un si singulier reproche?

Peut-être, cependant, avons-nous mal saisi la pensée de l'auteur, et en lui cherchant une querelle de métaphysicien nous sommes-nous mal rendu compte de ses intentions. Lorsqu'il traitait à part lui le problème de la matière fluente et de la matière fixe songeait-il à la substance? Aucunement. Il se proposait d'expliquer d'une part nos instincts, nos souvenirs, d'autre part et principalement, la fatalité de de la mort. — Nous n'y contredisons pas. Mais nous sommes de cet avis que, pour aborder la question de la substance, il n'est nullement nécessaire de l'aborder en face et de propos délibéré. Bon gré mal gré tout ceux qui s'occupent de philosophie générale ont leur opinion sur la substance, et celle de M. Delbœuf nous cause quelque surprise. On a beau faire, il semble bien difficile de ne point voir

dans cette hypothèse de la matière fixe un essai — conscient ou inconscient, peu importe — d'introduire dans l'ordre sensible les propriétés dont les métaphysiciens ont investi la substance supra-sensible, l'être par opposition au phénomène. Cette matière fixe est, selon toute vraisemblance, une matière dont les atomes, s'ils pouvaient s'offrir à notre perception distincte, nous apparaîtraient quantitativement et qualitativement déterminés. On ne peut aller jusqu'à dire que les qualités de cette matière résident uniquement dans les propriétés dont elle est le véhicule; car ces propriétés, en raison de leur nature psychique, n'ont, par elles-mêmes, rien de sensible. Et, d'autre part, rien n'autorise à croire que M. Delbœuf n'entende sous le nom de « matière fixe » une matière idéale. Or, si c'est de matière proprement dite qu'il est ici question, la difficulté devient insurmontable. Dès qu'on presse ce mot de matière fixe pour en tirer un sens plausible, il vous glisse entre les doigts. La notion de matière fixe équivaut, en effet, à celle d'une matière à propriétés permanentes, et cette notion est contradictoire. Une portion de matière, localisée dans un organisme, rebelle à toutes les influences environnantes, sachant résister aux flots qui la poussent vers le dehors, et dans le cas bien improbable où sa résistance serait victorieuse, sortant indemne de la lutte, sans blessure, sans fatigue, sans aucune de ces modifications durables d'où résulte une perte ou une acquisition de propriété, voilà ce qu'une imagination de philosophe s'épuiserait vainement à concevoir. — M. Delbœuf réclame et soutient qu'il n'a jamais tenu ce langage! — Non, il ne l'a point tenu : autrement il aurait vu s'écrouler sa doctrine. Mais, pour que son système reste debout, il est dans l'impossibilité d'éviter le dilemme : ou cette matière est fixe et alors elle échappe aux lois de l'évolution, donc elle n'est pas vivante, donc elle n'a plus rien en soi de biologique et cela est inadmissible; ou elle subit l'influence du milieu ambiant, elle rentre dans les conditions normales, et alors elle est fluente. On s'étonne vraiment qu'un philosophe, après avoir pris toutes ses précautions pour nous empêcher de mettre à part l'une de l'autre la matière brute et la matière vivante, après nous avoir prévenu que les mots *stable* et *instable* ne veulent jamais être pris absolument, que telle substance est stable relativement à une substance moins stable qu'elle; on s'étonne, dis-je, qu'il aille, de gaieté de cœur, creuser un abîme entre les deux matières à l'aide desquelles il compose l'organisme, la matière fluente et la matière fixe. Cette matière fixe est un être de raison, une sorte de fantôme métaphysique transplanté de l'ordre pseudo-intelligible dans l'ordre sensible. N'étant rien, elle ne peut rendre compte de rien, encore

moins aider le philosophe ou le naturaliste à déchiffrer l'énigme de la mort.

La mort fauche et emporte pour toujours ceux qu'elle a fauchés : son œuvre est irréparable. Une fois réduit à la condition de cadavre, le corps ne peut plus revivre; la machine est usée. elle est au rebut. Ainsi parle-t-on en présence de la mort, et c'est le commentaire du mot de Pascal : « En voilà pour jamais. » Puis, venant à songer, non à ces morts prématurées, coups imprévus de la nature, mais à ces morts dont la préparation commence longtemps avant la dernière heure, à ces mots précédés d'affaiblissement, de sénilité, de langueur, de déperdition progressive d'intelligence et de mémoire, la comparaison s'impose des machines humaines avec les machines fabriquées par les hommes; celles-ci comme celles-là, ne durent qu'un temps, parce qu'elles ne sont pas indéfiniment réparables.

Cette comparaison est naturelle, inévitable. A-t-on le droit de la convertir en raison? Voici une cheminée dont le feu est éteint : elle a consumé son charbon. Voici une machine privée de mouvement; l'ouvrier qui la surveillait est tombé malade, de là vient qu'elle ne marche plus. Deux causes différentes peuvent déterminer un même effet. Interrogez un vitaliste de l'École de Montpellier, demandez-lui ce que c'est que la mort : il répondra qu'elle résulte soit d'une rupture, soit d'un épuisement progressif des « synergies vitales communes ». Ici c'est l'ouvrier qui manque à la machine. Interrogez M. Delbœuf : il vous répondra que les matériaux de l'organisme ne peuvent être constamment renouvelés : ici c'est le combustible qui manque. Laquelle des deux explications prévaudra? ni l'une ni l'autre, car ni l'une ni l'autre n'atteindra le but. Toutes deux auront le mérite de développer littérairement, qu'on nous passe cet adverbe, un fait d'expérience; toutes deux à cette proposition devenue banale : « nous sommes tous mortels », essayeront de substituer une figure. La première, pour que notre imagination se mette de la partie, nous rappellera de loin les façons de parler fréquentes chez l'auteur des *Dialogues*, l'âme, le principe vital, sera le pilote, le corps sera le navire, et nous comprendrons qu'en l'absence du pilote ou s'il meurt, le navire ne peut plus prendre la mer. La seconde figure, de beaucoup la moins poétique, ce qui entre parenthèses ne lui confère aucun titre à notre préférence, consistera dans l'assimilation du corps à une machine et à une machine dont le mouvement cesse quand la force motrice lui manque ou que les ressorts en sont usés.

Et après, en saurons-nous plus long? Serons-nous en mesure de pouvoir prendre, au sens littéral, les mots d'usure et de décrépitude? Aurons-nous pénétré le mystère de la mort? Pas plus que nous n'avons

pénétré le mystère de la vie, je veux dire, pas plus que sur ce dernier point, nous n'avons fait avancer la science. Le problème de la vie reste encore engagé dans la métaphysique; et par suite, le problème de la mort, en dépit des tentatives de M. Delbœuf, n'est pas près d'en sortir.

Nous mourons, selon M. Delbœuf, parce qu'il faut que tout meure et que nos machines vivantes ne sont pas indéfiniment réparables. Et cependant une autre difficulté se dresse, en admettant encore une fois que les précédentes se soient évanouies.

Nous mourons, sans doute, mais en mourant nous laissons d'autres êtres nous survivre : dès lors on peut se demander si la mort des individus n'a pas sa raison d'être dans un dessein providentiel dont la portée s'étendrait bien au delà de la destinée des personnes. Les pessimistes ont répondu, avec Schopenhauer, que l'essentiel, en ce monde, est la perpétuité des espèces et des races, que la nature fait tout pour celle-ci, rien pour les individus. Figurons-nous maintenant un biologiste à l'imagination féconde, ce qu'est assurément M. Delbœuf, et demandons-lui d'écrire sur ce thème des variations susceptibles d'être entendues et goûtées par ceux qui ignorent tout autre langage que celui des sciences naturelles, voici très probablement ce qu'il nous contera. Il nous rappellera sa théorie du renouvellement partiel et nous fera remarquer que du moment où l'on a désaccoutumé d'imaginer un organisme soumis au renouvellement intégral, on est bien près d'admettre que dans les corps vivants certaines parties se trouvent ayant existé bien avant sa naissance et à titre d'éléments vivants; qu'une portion de la matière non fluente est due à l'alimentation de l'animal, qu'une autre est due à des apports d'une date extrêmement reculée, bref, que si nous héritons de nos ancêtres, c'est qu'avec leurs aptitudes psychiques et physiques, nous héritons d'un certain noyau, véhicule de ces tendances ancestrales. Ils sont morts, nos aïeux, mais ce noyau, qui a passé de père en fils et qui passera, au moyen de l'acte générateur, du corps des fils dans celui des petits-fils et ainsi de suite jusqu'à l'extinction de la race, a une durée supérieure à celle des individus : ce noyau, c'est, croyons-nous pouvoir dire, le génie de l'espèce incarné. Ajouterons-nous que l'on ne saurait pousser plus loin que M. Delbœuf l'idolâtrie de la cause matérielle? Dans sa très curieuse étude sur le *Sommeil et les Rêves*, nous avons lu comment ce noyau se forme, se transmet, et en se transmettant se fragmente en laissant aux parties qui s'en détachent quelques-unes des tendances dont il est le support. Dans la *Matière brute et la Matière vivante*, c'est le même roman biologique et les procédés en sont toujours les mêmes. S'emparant de cette formule

spinoziste et leibnitienne tout ensemble : « Ce qui est dans l'âme est représenté dans le corps », l'auteur la travestit en cette autre formule : « Ce qui persiste dans l'ordre spirituel implique nécessairement la persistance d'un substratum matériel. » Voilà le nerf caché de la philosophie biologique de M. Delbœuf : voilà d'où vient qu'il défend à notre corps de se renouveler intégralement toutes les sept années, voilà d'où vient que pour rendre compte des phénomènes de transmission héréditaire il imagine ce noyau véhicule, cette parcelle d'élément organique sur laquelle est inscrite l'histoire passée et future de toute une famille, de toute une espèce.

Et maintenant il va nous dire le secret de la mort. Nous mourons parce que la vie de l'individu n'a d'autre raison d'être que la procréation : la mort vient quand la vie a été transmise : l'amour et la mort sont frères, a dit le poète, et M. Delbœuf entend bien ne pas dire autre chose. Mais pourquoi tant d'êtres survivent-ils à l'extinction de leur capacité procréatrice? « Par un reste d'habitude invétérée. » La nature leur accorde un sursis, mais d'eux elle ne soucie guère : quand viendra l'heure de mourir, j'excepte bien entendu, ceux dont la mort est prématurée, il y aura beau temps qu'ils seront entrés dans le cadre de réserve, disons mieux, qu'ils auront reçu leur mise à la retraite. Ne nous plaignons donc pas de la mort et ne l'accusons point d'arriver trop vite : félicitons-nous plutôt des longs crédits qu'elle accorde à la majorité des hommes. Et puis, mourons-nous au sens propre du terme? Oui et non : oui, car l'individu se dissout; non, car l'espèce demeure. Mais ce qu'il y a de réel dans l'individu c'est ce qui en lui est le moins impersonnel, c'est le type dont il n'est qu'un exemplaire provisoire. Le roi est mort, vive le roi! Et qu'importe cette mort, du moment que la royauté subsiste! En un trimestre trois souverains ont occupé le trône impérial d'Allemagne et les traditions de la politique allemande sont demeurées. Il y a donc quelque chose de supérieur aux individus, quelque chose de plus fort que la force d'un homme : ce quelque chose c'est la tradition de la race, c'est le caractère de la famille que l'extinction du dernier représentant mort sans laisser d'héritiers peut seul amener à disparaître. Ainsi, sans être immortels, nous sommes assurés de traverser plusieurs siècles pourvu qu'il nous plaise de détacher notre pensée de ce moi fragile et éphémère et de n'attacher le prix qu'à l'héritage dont nous sommes ici-bas les dépositaires momentanés.

Cette doctrine est à la fois métaphysique et biologique : nous en avons examiné la valeur métaphysique et nous l'avons jugée superficielle. Nous sommes bien près de croire qu'il en est tout autre-

ment de la valeur biologique, qu'il y a plus que des qualités d'imagination dans les idées nouvelles sur la transmission de la vie, sur la persistance des caractères de la race : nous pensons aussi que cette tentative d'expliquer la mort par « la différenciation des organes », mériterait l'honneur d'une discussion sérieuse, mais il faudrait être naturaliste pour l'entreprendre. Contentons-nous de l'exposer.

Les êtres inférieurs, on le sait, se reproduisent par segmentation. Au fur et à mesure qu'on s'élève dans la hiérarchie des êtres, le modèle de génération se complique. Chez les monères, il n'y a point mort, à proprement parler, puisqu'il n'y a point de cadavre : il y a multiplication par division ; il y a perte d'individualité consciente. Au lieu d'une monère nous en avons maintenant deux ; du point de vue mental, on peut les définir deux nouveau-nés (la mère est morte, son individualité consciente a disparu). Du point de vue physique, rien n'a disparu au contraire. Passons des organismes simples aux organismes complexes : là se trouve une multiplicité d'organes et par suite une multiplicité de fonctions. Ces fonctions varient en importance.

La fonction génératrice est celle dont l'importance prédomine ; les autres n'existent qu'en vue de celle-là. Comment s'accomplit la génération ? Entre la génération par sexualité et la génération par fissiparité l'écart paraît immense, il n'est qu'apparent. Tout à l'heure nous voyions une seule monère produire deux rejetons sans laisser de cadavre : chez les êtres riches en organisation, il y a cadavre ; mais dans ce cadavre, plus rien ne reste de ce qui s'est transmis dans l'acte générateur [1]. Le « noyau ancestral » a changé de demeure. Mais puisqu'il s'est déplacé, qu'il a passé d'un organisme dans un autre, celui où il n'est plus peut disparaître. Si la fonction génératrice était la seule, la génération s'opérerait par division et il n'y aurait point de cadavre, sauf accident imprévu ou destruction brusque, parce que le passage de l'état de corps vivant à l'état de corps mort entraînerait la disparition de la fonction et par suite celle de l'espèce. Du moment qu'à cette fonction d'autres s'ajoutent, du moment qu'autour du noyau des organes se forment pour le protéger et le défendre contre les influences destructives, la vie de l'individu doit durer tant que persistera l'aptitude à transmettre la vie. Une fois cette aptitude éteinte, l'individu, ayant rempli

1. Il faut en excepter, bien entendu, le cas des morts prématurées, qui sont de véritables destructions, comme le serait, par exemple, la destruction d'une monère dont on arrêterait ainsi brusquement l'évolution. Dans ce cas, il serait vrai de dire qu'il y a cadavre.

sa tâche, devra céder la place à de plus dignes de vivre. La mort a donc pour cause, d'une part la multiplicité des fonctions organiques, de l'autre, leur subordination à la fonction génératrice. Entre la mort d'une monère et la mort des parents affaiblis par l'âge, les choses se passent à peu près de même : là, l'individu psychique meurt, la substance organique reste et s'accroît par l'addition d'une matière nouvelle; ici l'individu psychique meurt et aussi l'individu physiologique parce que l'existence de cet individu physiologique n'a d'importance qu'en vue de la protection du noyau : celui-ci change de siège et chaque fois qu'il se déplace il se segmente; dans ce cas comme dans le cas de la monère, au fond, il y a fissiparité. Sans doute le germe transmis enveloppe une muliplicité virtuelle de fonctions et d'organes destinés à une évolution et à une différenciation progressives; il n'importe, dans cette particule effrayante de petitesse, l'imagination du biologiste aperçoit tout un monde en raccourci; cette molécule n'est pas un atome, mais une colonie d'atomes, elle est comme l'organisme de l'adulte dont la matière est en partie fluente, en partie stable, puisqu'elle porte en elle les traits caractéristiques de la race et les traits caractéristiques de l'individu futur.

On ne s'étonnera pas de nous entendre dire que l'imagination du lecteur a peine à suivre celle du philosophe, et que M. Delbœuf est plus prompt à persuader qu'à convaincre; on se surprend lui donnant raison avant de l'avoir compris; la simplicité de ses explications est contagieuse, et l'on a peine à se ressaisir, non seulement pour examiner ce qu'elles valent, mais encore, et ceci est plus grave, pour se rendre compte de tout ce qu'elles contiennent d'ingénieux ou de profond, de plausible ou de décidément inacceptable. On se perd aisément dans cette longue suite de conjectures, où les faits, s'ils tiennent une grande place, n'en tiennent pas assez pour apaiser les inquiétudes ou lever les scrupules du biologiste ou même du simple philosophe.

Une seule thèse, une seule, d'une grande portée, sachons le reconnaître, fera selon nous l'intérêt durable de ce brillant essai de biologie générale. C'est celle qui, remaniant le plan de construction de l'univers, fait devancer l'inorganique par l'organique. M. Delbœuf aura eu des devanciers, Preyer entre autres, mais il est allé plus loin que Preyer. Le physiologiste allemand déclare que, à ses yeux, l'origine des choses se confond avec celle des êtres proprement dits, c'est-à-dire des êtres vivants. Le professeur de Liège fonde cette théorie sur des bases nouvelles, il l'assoit sur ce principe de la fixation de

la force, qui naguère lui servait à l'explication de deux grands faits psychologiques, la mémoire et la liberté.

Qui sait? il y a peut-être plus de cohésion dans les idées de M. Delbœuf que nous n'en avions annoncé en commençant. Parfois on la soupçonne, on la pressent, on se croit sur le point de la surprendre, aussi bien chaque livre confirme ce qui a été dit dans un livre précédent et le continue à quelques égards. Et pourtant l'unité de la doctrine échappe, et les sources d'inspiration ont beau se rapprocher par moment, jamais elles n'arrivent à se rejoindre. La faute pourrait n'être point de M. Delbœuf, mais de la nature : « La réalité, dit Lotze, est plus riche que la pensée. » Qui sait si elle n'est pas plus incohérente et si la monomanie de vouloir introduire de l'ordre et de l'unité dans sa pensée n'est pas la plus ordinaire des erreurs en philosophie?

Cette monomanie étant chez nous incurable, nous n'en avons pas moins pris plaisir à lire M. Delbœuf, et ce plaisir s'est doublé chaque fois que nous avons cru le comprendre, ce qui a bien dû nous arriver quelquefois malgré notre profonde ignorance biologique. Son dernier ouvrage est une fort belle œuvre, elle surprend, elle déconcerte, elle provoque dans l'esprit du lecteur des résistances difficiles ou impossibles à vaincre. Nous en connaissons peu parmi les livres de même volume et de même étendue qui fassent autant penser.

LIONEL DAURIAC.

NOTES ET DOCUMENTS

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE

DE LA DOULEUR CHEZ LES HYSTÉRIQUES

On a constaté chez quelques hystériques la persistance de la sensibilité à l'excitation électrique sur des parties du tégument où tous les autres modes de la sensibilité sont abolis. L'existence de cette variété particulière de sensibilité a été observée en France par M. Richet [1] et avant lui par M. von Rabenau [2]. M. Pitres, dans sa brochure récente sur l'anesthésie hystérique, dit que ce phénomène n'est pas très rare, et il en rapporte une observation nouvelle.

J'ai recueilli quelques faits qui me paraissent démontrer qu'il y a là un problème fort intéressant; mais, avant d'exposer ces faits, je résumerai très brièvement les expériences de M. Richet.

On pourrait croire à première vue que, si un sujet hystérique anesthésique est sensible à l'excitation électrique, cela tient en réalité à ce que le courant a, comme on le sait très bien, la propriété de guérir, de supprimer l'anesthésie hystérique. Les auteurs se sont mis en garde contre cette cause d'erreur, en employant des courants d'intensité modérée qui éveillent une sensation spéciale au moment de leur passage, et qui laissent subsister complètement l'anesthésie après la clôture, de sorte que si on vient ensuite à piquer ou à brûler la région du tégument où l'on avait fait l'application des électrodes, le sujet ne sent absolument rien. L'anesthésie subsiste donc pour toutes les sensations autres que la sensation électrique. Il convient en outre de remarquer que, pour réveiller la sensibilité électrique, il suffit de se servir de courants de moyenne intensité. Quant à l'application des électrodes, elle peut se faire de façons très variées. M. Richet, dans sa note, cite trois procédés différents; tantôt il mettait un des pôles en rapport avec une région sensible et l'autre avec la région anesthésique;

1. *Gazette médicale de Paris*, 1876, n° 9.
2. *Ueber die Sensibilitätsstorungen bei Hysterischen*. Berlin, 1869.

tantôt il plaçait dans la main anesthésique du sujet une poignée de cuivre, et il promenait sur l'avant-bras anesthésique un petit balai métallique; tantôt, enfin, il faisait passer le courant par deux épingles enfoncées à peu de distance dans le tégument insensible.

Il est assez curieux que, malgré le peu d'intensité du courant employé, le sujet ressente immédiatement une sensation douloureuse très vive. La production de cette sensation douloureuse qui a été signalée par tous les auteurs semble nous montrer qu'il ne s'agit point dans l'espèce d'une sensibilité tactile impressionnée par l'excitant électrique. On ne doit point donner à cette sensibilité particulière, comme le propose M. Pitres, le nom d'*électro-esthésie*, mais plutôt celui d'électro-algésie.

Cette simple modification dans le nom du phénomène nous permet de l'éclairer en le comparant aux sensations douloureuses intenses qui se produisent chez certaines hystériques à la suite de l'application sur la peau de certaines substances, comme le fer, l'or, l'argent, qui ne provoquent à l'état normal qu'une sensation banale de contact. M. Pitres décrit ce trouble de la sensibilité sous le nom d'*alphalgésie;* les auteurs en ont rapporté de nombreuses observations. Je ne soutiendrai pas que les observations ont toutes été bien prises, mais il en est plusieurs auxquelles on peut se fier, et j'ai rencontré moi-même quelques sujets qui étaient alphalgésiques. Cl...., par exemple, hystéro-épileptique du service de M. Charcot, est bien dans ce cas.

Il résulte de ce qui précède qu'on peut éveiller des sensations de douleur intense chez certains hystériques en les soumettant à des excitations qui ne produisent aucun effet douloureux sur la sensibilité d'un sujet normal. Il y a, selon nous, deux faits saillants dans les expériences précédentes : d'abord, la disproportion entre l'intensité de l'excitation et l'intensité de l'effet; et ensuite la nécessité d'employer des excitations d'une forme particulière pour produire la sensation de douleur. S'il y avait seulement exagération de la sensibilité à la douleur, on pourrait donner à ce phénomène le nom d'hyperalgésie; mais l'effet tout particulier produit par certaines excitations telles que l'électricité et les métaux semble montrer qu'il y a, chez ces malades, une déviation, une altération de la sensibilité à la douleur; aussi proposons-nous de désigner ce trouble sensitif le nom de *dysalgésie*.

Les expériences précédentes peuvent servir d'introduction à celles que je vais maintenant décrire. J'ai observé, tout à fait par hasard, la possibilité de provoquer cette dysalgésie dans une région anesthésique, ou même dans une région sensible, en employant des procédés très simples, et qui diffèrent absolument des précédents.

Si on exerce une pression modérée sur une région anesthésique (hors de la vue du sujet) et qu'en même temps on excite légèrement une région sensible, on produit une très vive douleur, que le sujet localise précisément sur le point touché dans la région sensible. J'ai fait cette observation chez trois sujets, Lavr..., Schey..., et Dem...

Dem..., par exemple, est hémianesthésique droite. Exerçons une pres-

sion sur sa main droite, pendant que celle-ci lui est cachée par un écran, et en même temps promenons sur la peau de sa main gauche sensible un pinceau à aquarelle; ce contact si léger provoque immédiatement une douleur extrêmement vive; et l'augmentation de la pression qu'on exerce sur la main droite peut provoquer une hyperalgésie extraordinaire dans le bras sensible. J'ai fait cette observation tout à fait par hasard. Les choses se passent de la même façon chez P... S..., qui est également hémianesthésique droite. Lavr... est à peu près anesthésique totale, mais elle présente à la main gauche de petites plaques sensibles produites par le contact de ses bagues et bracelets en or; si on fait une légère piqûre sur ces îlots de sensibilité, en même temps qu'on presse sur les régions anesthésiques environnantes il se produit aussitôt une douleur vive, comme chez Dem... et P... S...

Cette première expérience ressemble beaucoup à l'une de celles où M. Richet appliquait un des pôles d'un courant électrique à la moitié sensible du corps et l'autre sur la moitié anesthésique; nous ne faisons ici que remplacer le courant électrique par une excitation purement tactile, et l'on voit que le résultat est absolument le même; une seconde ressemblance très frappante entre les deux espèces d'expérience, c'est que, dans les deux cas, on ne se sert que d'excitations très modérées.

Ajoutons que si nous répétons chez les deux sujets précédents l'expérience même de M. Richet, c'est-à-dire l'application de deux électrodes sur les deux moitiés du corps, nous obtenons rigoureusement le même résultat que lui.

En second lieu, on peut provoquer la même réaction douloureuse. en portant les deux excitations simultanément sur une région anesthésique, à la condition toutefois que les excitations aient une forme différente, par exemple en associant une pression et une piqûre.

Chez quelques sujets, un courant faradique très intense et très douloureux ne produit aucune sensation dans la région anesthésique, mais si, pendant que le courant passe, on exerce une légère pression avec le doigt, ou si on pince la peau dans la même région, le phénomène douloureux se produit instantanément.

C'est ce que nous observons par exemple chez Lavr...; elle ne perçoit pas le courant électrique dans la région anesthésique, quand l'écartement des deux bobines de l'appareil à chariot est au minimum et l'intensité du courant induit est au maximum; elle éprouve au contraire une vive douleur, quand le courant est beaucoup moins intense, et qu'en même temps on fait une légère piqûre à la peau.

Est-il besoin d'ajouter que ces réactions ne s'observent pas indifféremment chez tous les sujets, que chez quelques-uns on peut reproduire toutes les expériences, tandis que chez d'autres aucune ne donne de résultats?

Je crois devoir souligner ce fait que la sensation produite n'est point une sensation du toucher, mais une sensation douloureuse; lorsque l'excitation est faite en partie sur une région sensible, il doit se pro-

duire vraisemblablement une sensation de contact qui vient compliquer la sensation de douleur; mais, dans tous les cas où les deux excitations appartiennent à une région anesthésique, la douleur est le seul phénomène qui se produise.

La sensation douloureuse, quand elle est pure de tout autre élément sensoriel, c'est-à-dire quand elle se produit dans une région anesthésique, est presque toujours localisée d'une façon très vague et très confuse; le sujet qui se plaint vivement de cette douleur est incapable d'indiquer avec précision le point où l'excitation a eu lieu. Ce défaut de localisation est important au point de vue psychologique; il montre en effet que la douleur est un état de conscience diffus, sans contours nets, et que par conséquent on ne peut pas le localiser avec la précision qu'on apporte à la perception d'une sensation tactile.

J'ai fait sur ce point un très grand nombre d'expériences. Je procédais en portant une excitation quelconque sur une région sensible, puis je renouvelais cette même excitation en la rendant douloureuse par l'excitation simultanée de la région anesthésique. J'ai pu ainsi établir un parallèle entre la sensation tactile indifférente et la sensation tactile douloureuse. La douleur émousse la perception de la forme, du nombre et de la distance; par exemple, quand il y a douleur, la sensation de la pointe d'une aiguille ne peut plus être distinguée de la sensation de la tête; les deux pointes de compas se confondent à une distance où le sujet les distinguerait, si les deux sensations n'étaient pas douloureuses; la localisation de la sensation devient moins précise; enfin la surface des objets appliqués sur la peau paraît aggrandie. Cette curieuse illusion est comparable à l'illusion d'optique, produite par deux carrés égaux, l'un noir et l'autre blanc; le blanc paraît toujours plus grand que le noir.

Afin d'enregistrer automatiquement la réaction douloureuse j'ai placé un tambour myographique sur les masses musculaires de la région explorée. Dès que la douleur se produit, elle est accompagnée de mouvements brusques dans la région en expérience; ce sont des mouvements d'expression qui ne me paraissent rien présenter de bien particulier, ils ont seulement l'avantage de signaler la production de la douleur sans qu'on soit obligé d'interroger le sujet sur ce qu'il ressent.

J'ai pu constater à plusieurs reprises que les phénomènes dysalgésiques produits par les procédés que je viens de décrire sont suivis d'un retour temporaire de la sensibilité dans les régions anesthésiques où l'on a fait l'excitation mécanique. Si l'excitation a été maintenue pendant environ une minute, la sensibilité acquise dure en général une vingtaine de secondes, puis elle s'efface. Il est intéressant de noter que dans les expériences où on ramène la sensibilité d'une région anesthésique au moyen de courants électriques, le premier effet qui se produit sur la sensibilité, et qui en indique le retour, est une sensation croissante de douleur, devenant bientôt intolérable, alors même que le cou-

rant a peu d'intensité. Il y a là une grande analogie avec l'effet des excitations mécaniques; la seule différence est que la douleur produite par nos excitations a lieu presque instantanément, tandis que celle que produit l'électrisation n'a lieu qu'au bout de quelques minutes. C'est ce que nous avons pu constater chez plusieurs sujets.

La dysalgésie peut exister isolément dans une région sensible, ou dans une région anesthésique, ou dans une région totalement analgésique. C'est dire que les causes de la dysalgésie ne sont pas les mêmes que celles de la douleur normale. C'est la forme de l'excitation beaucoup plus que son intensité qui provoque le phénomène. Ainsi, chez Lavr..., l'anesthésie à la brûlure est si complète dans le bras gauche que si l'on met à son insu une allumette enflammée entre ses doigts (côté anesthésique) au moment où la flamme vient en contact avec sa peau, la malade ne sent absolument rien. Au contraire; si on fait passer un courant faradique peu intense dans son bras anesthésique, et qu'en même temps on pince légèrement la peau au voisinage des tampons, elle ressent immédiatement une douleur très vive. Un individu normal souffrirait beaucoup de la première expérience, et n'éprouverait aucune douleur pendant la seconde. De même, Cl... ne ressent rien quand on pique à plusieurs reprises sa main anesthésique avec une épingle, petite épreuve qui est très pénible pour un individu normal, et au contraire elle souffre horriblement si on lui applique une pièce d'argent sur la main insensible. On peut donc dire que l'excitant qui éveille ces réactions douloureuses agit moins par son intensité que par sa forme. Sans doute, lorsqu'on a imaginé une combinaison d'excitations qui produisent de la douleur, comme l'association d'une piqûre et d'un courant faradique pour Lavr..., si on augmente l'intensité du courant, on augmente par là même la douleur; l'intensité a donc de l'importance, mais elle est subordonnée à cette autre condition de la forme, car un courant induit d'intensité égale à 0 ne produit rien, tandis qu'un courant d'intensité égal à 25, associé à une autre excitation mécanique, est très douloureux [1].

En quoi consiste donc cette *forme* de l'excitation, qui parait avoir tant d'importance? Dans le cas où on se sert du courant électrique ou d'un métal, il est à peu près impossible de répondre à cette question, car nous ne pouvons pas analyser l'excitation ressentie par le sujet. Il n'en est peut-être pas de même dans nos expériences personnelles. Nous avons vu que le trait commun de toutes ces expériences consiste dans la combinaison de deux excitations hétérogènes; par exemple, on fait une piqûre simultanée au bras sensible et au bras anesthésique; il se produit d'une part une sensation tactile consciente, indolore — et d'autre part une sensation tactile inconsciente; donc deux sensations

1. Dans l'appareil de Dubois-Reymond dont nous nous sommes servi, la graduation est telle que le 0 correspond à la distance minimum des deux bobines, et par suite à l'intensité maximum du courant induit. C'est du reste la graduation ordinaire.

qui diffèrent par leur caractère conscient; la combinaison des deux donne une sensation douloureuse consciente. Dans d'autres cas, les deux sensations tactiles sont également inconscientes, mais elles diffèrent par la forme de l'excitant, qui est pour l'une, par exemple, une pression, et pour l'autre une piqûre; ici encore l'addition de deux sensations indolores produit de la douleur. Il en est de même dans le cas où l'on combine un courant électrique et une piqûre. Au contraire, dès qu'on emploie deux excitations homogènes, comme deux pointes de compas, appliquées à peu de distance sur un tégument anesthésique, il ne se produit plus rien.

Je ne chercherai pas dans les observations des autres auteurs jusqu'à quel point on pourrait établir que toutes les fois que la réaction douloureuse s'est produite il y a eu combinaison de deux excitations hétérogènes. La question est à peine ébauchée, et mérite d'être éclaircie par des recherches nouvelles. Je me borne pour le moment à signaler son importance, car elle touche à la théorie physiologique de la douleur.

Si nous jetons un coup d'œil général sur les différentes formes que présente la sensibilité à la douleur chez les hystériques, nous arrivons à en distinguer quatre.

D'abord, l'algésie, qui peut exister soit dans un membre sensible soit dans un membre anesthésique.

En second lieu, l'analgésie, qui peut également s'associer avec d'autres troubles de la sensibilité ou exister seule.

En troisième lieu, l'algésie inconsciente, dans laquelle le sujet n'a pas conscience de la douleur, mais exécute inconsciemment des mouvements de défense et de fuite [1].

Et enfin, en dernier lieu, la dysalgésie, qui peut exister isolément ou se combiner diversement avec les autres troubles de la sensibilité.

ALFRED BINET.

1. Voir notre travail sur les *Altérations de la conscience*. (*Revue philosophique*, février 1889.)

UNE NOUVELLE LAURA BRIDGMAN [1]

La 57e Assemblée générale annuelle des membres fondateurs et donateurs de *Perkins Institution* a été fort remarquable à un double titre. — D'abord, Laura Bridgman entrée il y a cinquante ans dans l'asile célébrait cet anniversaire : dans un grand hall décoré de tentures et enguirlandé de fleurs, les maîtres et les élèves de l'établissement offrirent leurs félicitations à Laura ; celle-ci, visiblement touchée de toutes ces sympathies que lui traduisait à mesure son professeur, épela à son tour quelques remerciements émus, et la cérémonie s'acheva par un beau solo d'orgue auquel la sourde-muette prit le plus grand plaisir, car elle perçoit et comprend [2] la musique par le rythme et l'arrangement des vibrations du plancher.

Mais l'événement capital de la session a été l'exhibition d'une autre sourde-muette-aveugle, la petite Helen A. Keller, âgée de huit ans. L'enfant émerveilla l'assistance par sa bonne grâce, son enjouement, son naturel exquis. « Elle lut de sa main gauche, avec aisance et rapidité, une petite histoire et, dans le même temps, la traduisit de l'autre main à son professeur qui l'interpréta aux spectateurs ravis. » Elle mimait ce récit avec une telle abondance de gestes, « une expression tellement éloquente de tout le corps qu'elle parut véritablement inspirée ».

Helen A. Keller est née en 1880, à Alabama. Privée dès l'âge de dix-neuf mois de l'ouïe et de la vue, c'est au mois de mars 1887 seulement qu'elle fut confiée par sa famille aux soins de miss Anna Sullivan, élève et amie de M. Anagnos, le directeur de *Perkins Institution*. Le jeune professeur se mit à l'œuvre et entreprit de refaire sur Hélène la fameuse expérience que son illustre devancier, le docteur Howes, avait tentée sur Laura Bridgman avec la réussite que l'on sait. La tâche était singulièrement facilitée par cela même que

1. D'après le *Fifty-Seventh annual Report of the Trustees of the Perkins Institution and Massachusetts School for the Blind*, septembre 1888.
2. Ou plutôt : *comprenait :* Laura Bridgman est morte le 24 mai dernier, à cinquante-neuf ans.

la voie était ouverte, les procédés connus et leur efficacité vérifiée. De la sorte, bien des tâtonnements ont pu être évités. Au surplus, l'intelligence peu commune du sujet, servie par une curiosité toujours en éveil et par une ardeur pour l'étude que l'on doit sans cesse modérer, offrait un terrain admirablement propice. Et c'est ainsi qu'après huit mois la petite infirme pouvait passer de l'usage de la troisième personne (« Hélène veut du lait ») à l'emploi de la première (« je veux du lait »), et après cinq mois seulement écrire ces lettres étonnantes dont le rapport nous donne la reproduction autographiée.

M. Anagnos nous apprend que « pendant l'année écoulée son vocabulaire s'est enrichi de trois mille mots ». Bien qu'au premier regard un tel chiffre puisse paraître excessif, il faudrait, avant de le contester, savoir combien de mots comprend le vocabulaire d'un enfant de huit ans, et surtout tenir compte de la remarquable intelligence d'Hélène et des circonstances tout à fait particulières dans lesquelles elle s'est trouvée placée.

Comme L. Bridgman, elle goûte beaucoup la musique qu'elle perçoit de la même manière. « L'été dernier, dit M. Anagnos, assistant à un de nos concerts hebdomadaires, elle fut tellement *enlevée* par la cadence de la musique qu'on eut beaucoup de peine à l'empêcher de danser. » Aussi bien elle adore la danse, que lui ont apprise ses petites compagnes. — Son cerveau est continuellement en travail; et, soit qu'elle lise, soit qu'elle réfléchisse, soit qu'elle dorme, toujours et invariablement elle épelle avec ses doigts ses perceptions, ses pensées ou ses rêves. — Par l'habitude elle a acquis une grande dextérité dans le maniement de l'alphabet tactile; grâce aux symboles abréviatifs qu'elle s'est créés, elle lit et s'exprime avec une rapidité surprenante. Un des traits les plus curieux de sa nature est son instinct d'imitation : souvent il lui arrive d'émettre des sons gutturaux, comme si elle chantait; d'autres fois elle se penche sur un volume d'un air absorbé et feint de lire en remuant les lèvres. Elle peut encore reproduire avec beaucoup d'exactitude le geste et l'attitude d'une statue qui frappe son attention.

Au moral, c'est une enfant d'un excellent naturel, patiente, affectueuse, pleine de bonne humeur. Elle est, ajoute le rapport, « pure comme le lys de la vallée, innocente et gaie comme les oiseaux de l'air et les agneaux des champs ». A ce ton il ne serait pas impossible de deviner, si l'on ignorait ce détail, que l'excellent directeur est un compatriote de Pindare : il ne se possède pas, l'enthousiasme le possède, et son récit est une ode bien plus qu'un procès-verbal. Tout à l'heure il déplorait ainsi le malheur de la petite infirme :

« Elle ne pouvait plus entendre le chant des oiseaux et le doux babil de sa mère aimante; elle ne pouvait plus voir la beauté des fleurs et le visage souriant des gens de son entourage. » Voici maintenant comme il célèbre sa délivrance : « Le petit prisonnier fut triomphalement délivré et devint tout d'un coup citoyen du monde. » Après cela, lorsqu'il déclare gravement et simplement : « Il n'y a pas la moindre exagération dans tout ce qui a été dit au sujet d'Hélène, » on est tenté de n'en rien croire, tant l'assertion paraît extraordinaire. Mais toute méfiance disparaît si l'on prend le rapport simple et lumineux de miss Sullivan. Nous en détachons les points les plus importants, et l'on verra que l'exaltation de M. Anagnos peut en une certaine mesure se justifier.

Un premier rapport, l'an dernier, avait donné un résumé rapide des progrès d'Hélène Keller depuis le 2 mars jusqu'au 1er octobre 1887; celui-ci le continue et nous conduit jusqu'au 1er octobre 1888.

Pendant toute l'année dernière, Hélène a joui d'une santé parfaite; elle est devenue grande et forte pour son âge. L'examen de ses yeux et de ses oreilles par des spécialistes autorisés a démontré d'une façon péremptoire qu'elle est incapable d'éprouver la moindre sensation de lumière ou de son. Les autres sens ont fait des progrès visibles, et tout d'abord le goût et l'odorat. On ne peut dire au juste en quelle mesure ces deux sens servent à Hélène comme moyens d'information pour connaître les qualités physiques des corps. Toutefois il paraît probable que pour elle chaque objet a sa *marque* olfactive. « En entrant dans une serre, sa physionomie devient radieuse, et, guidée seulement par l'odorat, elle peut dire le nom des fleurs qui lui sont familières. » Elle possède à un haut degré la mémoire des odeurs, qu'elle imagine avec une vivacité remarquable. « Souvent le parfum d'une fleur ou d'un fruit suffit pour lui rappeler quelque heureux événement de sa vie domestique. » Ce sens qui occupe assez peu de place dans l'existence des voyants s'est, par une sorte de balancement, affiné chez Hélène.

Cette remarque s'applique mieux encore au toucher qui est devenu d'une acuité et d'une délicatesse tout à fait extraordinaires. Non seulement elle est capable de reconnaître ses amis par le simple attouchement de leurs mains ou de leurs vêtements, mais encore elle découvre de la même manière l'état d'esprit des personnes qui l'entourent, ayant appris à associer certains mouvements musculaires à l'idée de joie, de chagrin ou de tristesse. A cet égard le petit fait suivant rapporté par miss Sullivan est très instructif :

C'était à Cincinnati. Plusieurs médecins « essayaient de déterminer d'une façon positive si oui ou non Hélène pouvait percevoir les sons.

Toutes les personnes présentes furent très étonnées de voir qu'elle distinguait non seulement un coup de sifflet, mais aussi le moindre changement de ton dans la voix. Elle tournait la tête, souriait, se comportait en un mot comme si elle avait entendu tout ce qui se disait. Je me tenais en ce moment auprès d'elle, ayant ses mains dans les miennes. Pensant que, selon toutes probabilités, elle recevait de moi ses impressions, je plaçai ses mains sur la table et me retirai à l'autre extrémité de la chambre. Les médecins reprirent alors leurs expériences, mais le résultat ne fut plus du tout le même. Hélène demeurait immobile au milieu d'eux, sans montrer par le moindre signe qu'elle comprenait que l'on continuait. Sur ma prière, un de ces messieurs prit sa main et l'on recommença. Cette fois sa contenance se modifiait lorsqu'on lui adressait la parole, mais ne présentait pas un éclat de tous les traits comme lorsque je tenais moi-même ses mains. »

Voici un autre fait plus curieux encore parce qu'il suppose une série de raisonnements et d'inductions plus complexes : « Pendant que nous étions à Brewster, Hélène nous accompagna, mon amie et moi, au cimetière. Elle examinait les tombes l'une après l'autre et paraissait heureuse lorsqu'elle avait réussi à déchiffrer un nom... Son attention ayant été attiré par une pierre qui portait en relief le nom de FLORENCE, elle se laissa glisser à terre comme si elle regardait quelque chose, puis tournant vers moi un visage altéré, elle me demanda : « Où est la pauvre petite Florence? » Comme j'esquivais la question, elle s'adressa à mon amie : « L'avez-vous beaucoup pleurée, cette pauvre petite Florence?... Je pense qu'elle est tout à fait morte. Qu'est-ce qui l'a mise dans le grand trou? » Florence était la fille de mon amie; mais Hélène l'ignorait, et ne savait même pas que mon amie eût eu une fille. A notre retour à la maison, elle courut au réduit où étaient enfermés ses jouets, prit une petite voiture et une couchette qu'on lui avait données pour mettre ses poupées et les traînant vers mon amie, elle lui dit : « Ce sont celles de la pauvre petite Florence! » C'était parfaitement exact, bien que nous ne puissions comprendre comment elle l'avait deviné. » Les émotions même les plus légères sont de la sorte ressenties et répercutées par elle avec une grande force. C'est ainsi que « la première fois qu'elle entra dans un cimetière, ses yeux s'emplirent de larmes ». Pourtant elle ne savait absolument rien de la mort; mais la main de son professeur s'était involontairement contractée d'une façon particulière sous l'influence des idées tristes que suggère la vue des tombeaux, et ces mouvements, dont miss Sullivan ne s'était peut-être pas aperçue, avaient suffi, interprétés par Hélène, pour

porter le trouble dans son esprit, au point d'exciter ses larmes.

Il semble bien qu'elle pense toujours à l'aide de mots, ce qui d'ailleurs s'explique aisément, étant donnée son éducation. « Du jour où elle comprit que chaque objet a un nom, je lui parlai comme j'aurais fait si elle eût pu m'entendre; seulement au lieu de m'adresser à ses oreilles, je m'adressais à ses doigts. » Grâce à son excellente mémoire elle retient les mots nouveaux avec une extrême facilité. « Étant allée à la Convention médicale de Cincinnati, elle épela au retour à son professeur plus de cent mots d'une façon très correcte. » Son bagage s'est en outre accru d'un grand nombre de termes français, allemands, latins ou grecs qu'elle recueille avidement chaque fois que l'occasion s'en présente. — Au début l'enfant avait une tendance marquée à n'exprimer dans chaque phrase que les mots importants (Hélène lait; Hélène dormir); l'éducation l'a corrigée sur ce point, comme elle l'a habituée à varier et à nuancer ses phrases.

Maintenant, tous ces mots, comment les apprend-elle? Pour ce qui est des termes concrets, rien de plus simple. On lui fait toucher un objet en le lui nommant. Son idée de l'objet contient alors uniquement la sensation tactile éveillée par l'objet. Une pomme, par exemple, est une chose ronde, lisse, sans angles, donnant une certaine impression de chaleur ou de froid. Puis, peu à peu, l'idée se complète par l'adjonction d'éléments nouveaux, à mesure que des propriétés nouvelles sont découvertes : la pomme « croît sur les arbres, qui croissent dans les vergers; quand les pommes sont mûres elles tombent sur le gazon; elles ne rebondissent pas; elles roulent comme une balle; la pulpe en est douce et juteuse; nous mangeons la pulpe des pommes; j'aime les pommes ». — Les mots abstraits ont été appris et compris de la même manière, « bien plus par association et répétition, nous dit miss A. Sullivan, que par mes explications propres ». Voici quelques exemples. Hélène brise un jour une poupée qu'elle aimait beaucoup, et se met à pleurer. « Je lui dis : Le professeur est chagrin. » Après quelques répétitions de ce mot dans des circonstances analogues, elle a appris à l'associer à l'état affectif correspondant. — « Le mot *aimer* a été acquis par association avec des caresses. » — « Un jour je lui posai une question fort simple à laquelle elle pouvait fournir une réponse convenable. Elle commença, selon la coutume des enfants, par répondre au hasard. Je la grondai et elle demeura immobile montrant clairement par l'expression de son visage qu'elle essayait de réfléchir. Je touchai alors son front, et j'épelai : « Réfléchissez. » C'était la première fois que j'employais ce mot; mais la connexion avec l'acte de

méditer était si forte qu'Hélène sembla être plus vivement impressionnée que lorsque je place un objet dans sa main en le lui nommant. Depuis lors elle emploie toujours le mot « réfléchir » d'une manière intelligente. »

Un dernier exemple montrera mieux encore la genèse des idées abstraites dans son cerveau. Il s'agit de l'idée de la mort. Antérieurement à la visite au cimetière dont nous avons parlé tout à l'heure, Hélène avait tenu dans ses mains un oiseau et un poussin morts. A ce moment, pour elle, être mort c'était être immobile et rigide, rien de plus. Peu après, elle allait voir régulièrement un cheval malade dont les hennissements plaintifs la remplissaient de chagrin; un jour on lui apprend que le cheval est mort : on l'a abattu, puis enterré; la mort a dû lui apparaître alors comme quelque chose de douloureux; cette impression s'est renforcée après qu'on l'eut conduite deux fois dans un cimetière. Peu à peu par la conversation et la réflexion son idée s'est précisée; elle la résume ainsi dans une lettre qu'elle écrivait à sa mère au sujet de Florence : « La pauvre petite Florence est morte. Elle était très malade et elle est morte. Mrs H. pleura beaucoup sa chère petite fille. Elle est dans la terre, dans un grand trou, et elle est pourrie, et elle est glacée. » On voit ici très clairement les étapes successives que parcourt sa représentation : elle s'est formée lentement, par une accumulation d'expériences ayant toutes un caractère commun, à savoir d'être exprimées par le même mot. — Quant aux noms abstraits des couleurs qui reviennent assez fréquemment dans ses lettres (« la petite Mildred a les yeux profonds et *bleus;* ses joues sont *roses*, ses cheveux luisants et *dorés* »), on aimerait savoir quelle signification Hélène leur attribue; le rapport est muet sur ce point. Peut-être n'ont-ils pour elle aucun sens; cela est assez douteux; il semble plus probable qu'ils en ont un, mais totalement différent du nôtre, et qu'ils répondent à des qualités des objets que nous ne percevons pas.

Une grande partie de l'année a été employée à des voyages, à des visites et à des leçons de choses, un peu à l'aventure, la nervosité d'Hélène ne permettant pas de l'astreindre à un programme régulier et systématique. « J'ai essayé, écrit son professeur, d'étendre les limites de son intelligence, d'élargir le champ de ses expériences, et de lui faciliter de plus en plus le commerce avec ses semblables; je me suis constamment efforcée de la rendre capable de causer sans difficulté avec les personnes à qui l'alphabet tactile est devenu familier, et d'écrire ses pensées. Dans ce but je l'ai fortement encouragée à tenir un journal de ses actions. » — Son ardeur pour l'étude n'a fait que s'accroître et l'on a dû supprimer les

leçons d'arithmétique qui la passionnaient trop et la fatiguaient.

Elle est fort bien douée du côté de l'imagination. Un jour elle reconnut immédiatement un singe empaillé; cependant elle ne connaissait ces animaux que par les descriptions, minutieuses il est vrai, qu'on lui en avait faites. Une autre fois, rapporte son professeur, « j'essayai de lui peindre l'aspect d'un chameau, mais comme on ne nous permit pas de toucher à l'animal, je craignais qu'elle ne se fît une idée peu exacte de sa forme. Quelques jours après, cependant, comme j'entendais du bruit dans la salle d'étude, j'accourus et je trouvai Hélène à quatre pattes, avec un oreiller sur le dos figurant une double éminence; entre les deux bosses elle avait placé sa poupée, et se promenait gravement. Je lui demandais ce qu'elle faisait là : « Ah! me dit-elle, je suis un bien amusant chameau. »

Chose curieuse, au rebours de ce qui arrive presque toujours chez les aveugles, « elle apprécie assez mal les distances et les rapports de position entre les objets. Je l'ai vue souvent faire plusieurs fois le tour d'une chambre à la recherche d'un objet qu'elle avait posé quelques minutes avant sur une chaise ou sur une table. »

Cette aptitude se trouve au contraire développée à un rare degré chez un autre petite sourde-aveugle, Edith M. Thomas, récemment entrée à l'Asile de Boston, et à qui le Rapport consacre quelques pages. Edith n'a d'ailleurs rien de commun avec Hélène que l'âge et l'infirmité; le reste, caractère et développement mental, diffèrent absolument. En raison de ces divergences, la comparaison serait instructive. Nous ne le ferons pas aujourd'hui et nous attendrons le prochain rapport qui nous apportera sans aucun doute les éclaircissements attendus. Nous ne raconterons pas non plus tous les incidents du voyage d'Hélène, sa visite au président Cleveland et au professeur Graham Bell, son séjour au bord de la mer, puis au *Kindergarten* de Boston, etc. : cela serait inutile. Nous bornons ici cette analyse. Nous voulions indiquer simplement les points qui touchent d'une manière directe à la psychologie. Ce que nous avons rapporté suffit pour montrer l'intérêt des problèmes que l'histoire d'Hélène A. Keller soulève, et qu'une observation prolongée et plus minutieuse pourra résoudre.

L. BÉLUGOU.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Alfred Fouillée. La morale, l'art et la religion d'après M. Guyau. (Félix Alcan, 1889.)

Le livre que M. Alfred Fouillée vient de consacrer à la mémoire de son ami n'est pas seulement un monument funéraire et littéraire d'un style exquis, où sur le buste du philosophe il a tressé en couronne les plus belles fleurs du poète; c'est avant tout un document philosophique de la plus grande valeur, un résumé magistral de toute l'évolution mentale, harmonieusement continue, à laquelle nous devons la *Morale anglaise contemporaine*, la *Morale d'Epicure*, l'*Esquisse d'une morale*, les *Problèmes de l'esthétique*, l'*Irréligion de l'avenir*. L'unité profonde de cet esprit qui s'est répandu beaucoup sans jamais se disperser, éclate sans effort, par cette condensation lumineuse. Non pas éclectique et oscillante, encore moins sceptique, mais synthétique et symphonique au plus haut degré, cette pensée nous charme irrésistiblement par son accord unique et avec elle-même et la réalité, et avec le cœur et le caractère de l'homme, et avec les plus heureux dons de l'imagination créatrice. De là cette grâce singulière qui n'est point celle du scepticisme et de l'ironie, mais celle de l'harmonie et de l'enthousiasme platonique ou fénelonien. Il y a de l'onction pieuse dans ce prédicateur de ce qu'il appelle l'*irréligion;* c'est, dans une lampe antique, de l'huile chrétienne qu'il a brûlé toute sa vie. Et quelle vie belle et pure, si courte et si pleine, si heureuse jusque dans la mort! Si privilégiée après la mort même, par sa survivance en une amitié si rare, où s'est complétée son harmonie!

Il en aura été de Guyau comme de ces jeunes peintres dont l'œuvre, déjà grandement louée de leur vivant, n'attend que leur mort pour faire son assomption glorieuse au ciel de l'art. Le moment est venu pour cette haute pensée, pour cette âme noble entre toutes, de rayonner de tout son éclat et de susciter ses pareilles. A ce rayonnement désirable, et déjà commencé, si je suis bien informé, aura beaucoup servi l'ouvrage de M. Fouillée. — Guyau n'était pas un piétiste ni un quiétiste, il s'en faut; c'était un penseur de ferme raison; mais l'idée maîtresse qui anime et domine toutes ses recherches et qui lui a paru la plus propre, non sans motifs, à embrasser l'art, la morale, la religion, sous un même point de vue, ne lui a-t-elle pas été inspirée par son âme généreuse? N'est-ce as une sorte de saint laïque, et des plus parfaits,

dont M. Fouillée a été le trop discret hagiographe? Supposez qu'une nature de cet ordre eût apparu sur les rives du Gange au lieu de se déployer sur les bords de la Méditerranée : nul doute qu'elle n'eût été saluée comme la réincarnation de quelque ancien dieu métaphysicien, et que son tombeau n'eût fait des miracles. Tout d'abord, Guyau a été, on le sait, un vrai prodige de précocité. A dix-neuf ans, avec son beau *Mémoire* couronné, il apparait au milieu de l'Académie des sciences morales et politiques, comme un adolescent inspiré parmi les « Docteurs de la Loi », non, certes, pour faire la leçon à ses maitres, il en eût trop coûté à sa modestie, mais pour les émerveiller de son savoir. Et à trente-trois ans, il meurt, après avoir passé toute sa vie à formuler ou à pratiquer un nouvel évangile, fondé en somme, comme l'autre, sur l'omniscience et la toute-puissance de l'amour.

La nécessité interne qui pousse toute vie à s'épancher, à se dépenser au dehors et en autrui, ne serait-ce que pour faire le meilleur placement d'elle-même, le meilleur ensemencement plutôt : telle est la force universelle à laquelle il demande l'explication du beau, du bon, du vrai, du social en tout et pour tout. Je ne le contredirai pas en ceci; le fond de tout être est assurément une ambition extraordinaire qui l'oblige à sortir de soi, et rien ne lui est plus essentiel que de viser au delà de son essence même. Tout vient de l'infinitésimal et tend à l'infini, tout ce qui est le plus généralement répandu a commencé par être une petite particularité qui s'est universalisée par degrés et n'a pu y parvenir qu'en bondissant bien des fois par-dessus sa limite. Il en résulte la condamnation la plus absolue de l'égoïsme utilitaire, Guyau a bien raison. Le plus impérieux besoin de la vie, par exemple, est le besoin de vouloir, et d'un vouloir proportionné au savoir et au pouvoir ; d'où suit l'impossibilité de s'enfermer dans un petit but égoïste quand l'intelligence s'est ouverte. — Seulement je crois que la formule de Guyau, pour avoir le droit de donner tout ce qu'il attend d'elle, demanderait à être complétée. J'y suis quelque peu intéressé, je l'avoue, car, en la tirant un peu à moi, je ne serais pas fâché de faire participer ma propre manière de voir à la séduction de la sienne.

Parlons d'abord de l'application de son point de vue à la morale. L'expansion de la vie : cela est doublement vague. Il reste à préciser l'idée d'expansion et aussi l'idée de vie. En premier lieu, expansion, est-ce que cela signifie le développement de l'être ou sa reproduction en autrui? — Les deux, semble-t-on nous répondre. « L'accroissement de la vie et son élargissement au dehors » nous sont présentés comme la seule règle possible de la conduite *dans la doctrine de l'évolution.* Le malheur est que cet *accroissement* est le plus souvent, dans une certaine mesure au moins, opposé à cet *élargissement.* L'insecte meurt d'avoir engendré; la paternité copieuse ne s'obtient, en ménage, que moyennant la gêne et les privations des parents. Il faut donc choisir parfois entre les deux buts qui nous sont donnés comme parallèles et qui en réalité peuvent se combattre. Nous croyons nous conformer à la

pensée de notre auteur en optant pour le second. Mais sur quoi s'appuyer pour motiver logiquement cette option? Sur une idée qu'on s'est faite ou qu'on vous a faite de la fin générale des choses, et sur un désir qu'on éprouve de s'y orienter. Nous voilà en pleine religion ou en pleine métaphysique. N'importe, allons toujours. Guyau dit très bien, quelque part, pour faire rentrer la notion de fin dans celle de cause, que toute cause est sa propre fin. Autrement dit, produire, c'est se reproduire. Nous dirons donc, non pas que l'expansion mais que la *répétition* extérieure de la vie est la règle de la morale. Entendu en ce sens, mais en ce sens exclusivement, le besoin d'expansion vitale justifie logiquement le sacrifice de la vie quand il est nécessaire à sa fécondité. Encore faut-il expliquer ce qu'on entend par vie. Si par là on veut dire l'accomplissement de toutes les fonctions naturelles ou sociales de l'individu, on passe à côté de la grosse difficulté que soulève le choix à faire entre les fonctions sociales et les fonctions naturelles quand les uns s'opposent aux autres, quand, par exemple, la culture cérébrale d'un certain ordre ne saurait s'acheter chez les descendants auxquels on se sacrifie que moyennant un certain affaiblissement corporel. Jugeons la vie sociale de l'individu supérieure à sa vie physique, aussitôt le problème est résolu. Précisée de la sorte, la formule de Guyau permet d'affirmer avec vérité qu'il n'est nullement contradictoire de poursuivre par sa mort même la reproduction de sa vie la plus haute. C'est ce qu'ont fait tous les inventeurs qui se sont immolés au succès, lisez à la répétition sociale, de leur idée mère. C'est sans doute ce qu'a fait Guyau lui-même.

Est-ce tout? Non. L'idée à laquelle nous sentons le besoin de nous dévouer, c'est d'ordinaire le dessein de propager notre foi, notre forme sociale, et, en ce sens, d'épancher notre vie sous sa forme la meilleure. Mais nous pouvons aussi nous consumer à la poursuite d'un but différent, d'un but qui consiste dans des découvertes à faire et non dans la propagation des découvertes déjà faites. L'attrait de l'inconnu, si éloquemment exprimé par Guyau, n'est-il pas éminemment propre à soulever des élans de générosité héroïque? Complétons, par suite, notre formule, et disons que la répétition *et la variation* de notre vie jugée supérieure constituent toute la moralité humaine. Il était essentiel de faire ces distinctions.

Un cas d'une importance indéniable, mais parfois exagérée, est celui où l'acte vital suprême, le dessein majeur auquel on se sacrifie, consiste à faire plaisir aux autres hommes ou à leur éviter une douleur. Si, au lieu des autres hommes, il s'agissait d'un seul autre homme, pourquoi serait-il rationnel de sacrifier notre bonheur à la réalisation du sien, à moins que nous n'aimions cette personne profondément? Ici l'amour est la condition indispensable et la seule justification logique du sacrifice. Mais, s'il s'agit de nous infliger une douleur pour épargner une douleur pareille à un groupe considérable de personnes, à notre famille, à notre ville, à notre patrie, ne semble-t-il pas que, indépendamment

de toute affection, et par le fait même que nous pensons aux souffrances à détruire, que nous les nombrons, que nous sommes forcés de les juger numériquement supérieures à notre souffrance propre, nous sommes également forcés de juger rationnelle la production de celle-ci en vue de la destruction de celles-là. et, par suite, de vouloir ce but dès que nous l'avons conçu, c'est-à-dire de nous approprier comme notre acte vital suprême la pensée de cette abnégation, de ce dépouillement volontaire? Ainsi naît en nous fatalement, dans la force de l'âge, quand le besoin de volonté est intense et demande au jugement sa voie, un désir supérieur qui, contraire à nos désirs égoïstes, s'accorde avec ceux de nos semblables. Mais cette voie n'est pas la seule qui aboutisse à la conciliation des désirs. Plus expansive encore. sinon aussi généreuse, est une existence vouée à la réussite d'un projet quelconque, utile ou non à grossir la somme du bonheur général, mais répondant au désir général bien ou mal inspiré. Notre but peut être, non de multiplier les plaisirs des gens, mais de multiplier leurs connaissances. même douloureuses et désespérantes, leurs besoins, même irréalisables entièrement; et, si ce désir est aussi le leur ou si nous parvenons. n'importe comment, à le leur faire partager, les historiens ne manqueront jamais de dire plus tard que nous avons travaillé dans le sens du progrès. Quand Napoléon prépare la descente en Angleterre avec le concours enthousiaste de ses sujets, quand Bismarck rétablit, aux acclamations des Allemands, l'Empire germanique. est-ce que, dans ces cœurs de despotes, égoïsme et altruisme ne concourent pas aussi puissamment que dans l'âme d'un saint Vincent de Paul prenant plaisir à faire plaisir? Sera-ce une raison pourtant de juger la moralité des premiers égale à celle du troisième? Et, si nous devons répondre négativement, n'est-ce pas la preuve que la formule de Guyau, même rectifiée, n'est pas le dernier mot de la morale? — Il y manque quoi? L'idée même du devoir. Si Guyau a rejeté cette antique notion, c'est peut-être parce que, en ne faisant pas à la finalité sa place légitime, il a ôté d'avance au devoir la seule source positive d'où il l'aurait vu découler. Le rapport du moyen à la fin est le genre dont le devoir est une espèce tout à fait singulière, qui se montre quand la fin, née en nous sans nous, suggérée autoritairement par l'exemple de notre milieu, inconsciente et souveraine, devient en quelque sorte *pratiquement absolue*, comme les astronomes disent que la distance des étoiles à la terre est pratiquement infinie. La prétention de fonder la morale sur la seule volonté de l'individu, sur un désir librement choisi par l'individu, est donc, je crois, chimérique. Il y aura toujours dans la moralité, même la plus intelligente et la plus civilisée, une part nécessaire d'obéissance passive à un décret non motivé, à un commandement à la fois intérieur et supérieur; — et il n'y a rien là que le positivisme doive proscrire, s'il sait le rôle nécessairement joué en sociologie par ces communications incessantes de personne à personne que la nouvelle psychologie commence à déchiffrer. Personne, ce nous semble, n'était mieux pré-

paré que notre auteur à expliquer les titres positivistes de l'idée d'obligation et à montrer leur force, au lieu de chercher à s'en passer : il lui eût suffi de faire, en morale, un plus large emploi de ce point de vue sociologique qu'il a eu le mérite d'importer en esthétique et en mythologie comparée et qui, sous sa plume, a renouvelé ces deux sciences. — On nous objecte, il est vrai, que le devoir ainsi compris est une sorte d'instinct moral et que le caractère de tous les instincts — c'est un des grands principes secondaires de Guyau — est de se détruire en devenant conscients, lorsque du moins la conscience y découvre une opposition avec quelque instinct plus fondamental. Toutefois cette règle, si ingénieusement développée qu'elle puisse être, est loin d'être sans exception, et, pour n'en citer qu'une seule, je ne m'aperçois guère que les instincts criminels, là où réellement ils existent, tendent, par la culture de l'esprit, à se dissoudre et à disparaître. Au contraire, la perversité des malfaiteurs-nés semble se fortifier, celle d'un Barré et d'un Lebiez notamment, sur les bancs de l'école. Est-il défendu d'espérer, par compensation, qu'il en sera de même des instincts généreux et moraux? Les plus braves officiers, les plus disciplinés, ceux qui se font tuer le plus aveuglément pour une cause dont ils s'interdisent d'examiner la valeur, pour une entreprise follement décidée par un ministre ou une chambre, ne sont-ils pas précisément les plus instruits? Où a-t-on vu l'instruction étouffer, et non épurer en l'affermissant, le sentiment de l'honneur? La force de vivre en autrui, de mourir pour autrui, nous sera toujours donnée tant que nous ne pourrons nous empêcher de sympathiser avec autrui, de nous mirer en autrui, de refléter dans notre amour-propre les jugements que nos semblables portent sur nous. Or, plus l'intensité de la vie sociale s'avivera, moins nous pourrons nous en empêcher [1]. Ajoutez que la soumission de notre caprice personnel à l'impérieux écho de la voix des ancêtres traduite en devoirs unanimement reçus, sauf les cas où elle commandera des choses manifestement absurdes ou contradictoires, ne manquera jamais d'une justification trop réelle, à savoir notre ignorance de l'avenir. Le besoin, en effet, de formuler des règles générales de conduite ne se fonde-t-il pas sur l'impossibilité où nous sommes de prévoir les der-

1. Guyau a dit lui-même : « Est-il besoin du secours d'idées mythiques et mystiques pour comprendre la société humaine et ses nécessités, parmi lesquelles se trouve la nécessité même du désintéressement? Plus l'être humain deviendra conscient, plus il aura conscience de la nécessité, de la rationalité inhérente à la fonction qu'il accomplit dans la société humaine, plus il se verra et se comprendra lui-même dans son rôle d'être social. » (*Irréligion de l'avenir*, p. 352.) Et plus loin : « La réflexion de la conscience sur elle-même ne dissout vraiment que les joies irrationnelles et, par compensation, elle dissout aussi les peines déraisonnables. Le vrai résiste à l'analyse : c'est à nous de chercher dans le vrai, non seulement le beau, mais le bon. Il existe, à tout prendre, autant de vérité solide et résistante dans l'amour éclairé de la famille, dans celui même de la patrie, dans celui de l'humanité, que dans tel fait scientifique le plus positif, dans telle loi physique comme celle de la gravitation et de l'attraction. » (*Ibid.*, p. 410.)

nières conséquences de nos actes? Si, malgré cette impossibilité, nous voulons que nos décisions aient une raison suffisante, les maximes morales s'offrent nécessairement à nous comme des théorèmes empruntés à une sorte de calcul des probabilités séculaire. Si un colonel, par exemple, pouvait prévoir avec certitude que son obéissance aux ordres de son chef aura pour conséquence finale la défaite de l'armée, il devrait désobéir. Si un jeune larron, hésitant à commettre un vol, voyait clairement qu'en définitive, et de résultat en résultat, ce vol produira une amélioration du sort de ses semblables ou le salut de l'un d'eux, il devrait voler. Un assassin devrait tuer, s'il était sûr, par son homicide, de rendre finalement service au genre humain. Dans cette hypothèse, le devoir varierait à chaque heure, d'homme à homme, et serait unique pour chaque cas. L'idée du devoir se confondrait avec celle du succès, tandis qu'à présent l'immense avantage d'obéir au devoir c'est d'être dispensé de réussir. La conduite morale serait donc une suite de problèmes résolus chacun à part en vertu de données concrètes et singulières, au lieu de se résoudre par la simple application de quelques formules algébriques. Il n'y aurait plus de maximes possibles, puisque les maximes supposent des prévisions qui se vérifient ou sont supposées se vérifier dans la majorité des cas, non dans tous les cas, et que l'on recommande de la sorte parce qu'on *ignore* si l'on se trouve ou non dans ce cas exceptionnel.

En somme, heureuse ignorance! Rarement, très rarement, avouons-le, malgré ce qui vient d'être dit plus haut, le sacrifice de soi, s'il était certain d'avance, serait accepté résolument. Ce qu'on accepte, c'est le risque de ce sacrifice, et ici viennent se placer lumineusement les considérations aussi profondes que délicates de Guyau sur le plaisir de ce beau danger. Alors le problème qui se pose pour la moyenne des hommes est, par exemple, celui-ci : je désire beaucoup voir ma patrie gagner cette bataille, et je suis certain que le seul moyen de la gagner est, pour moi comme pour mes camarades, de risquer ma vie; cependant, je désire encore plus continuer à vivre; que faire? Rien de plus simple; il s'agit d'une certitude en lutte avec une éventualité, redoutable il est vrai, mais intéressante, attrayante même si le danger plaît par lui-même. Un bien certain peut très bien entrer en nous en balance avec un mal jugé supérieur mais simplement possible, et l'emporter sur la perspective de celui-ci [1].

Ce qui est grave, et ce que Guyau n'ose pas s'avouer, c'est qu'il faut se tromper, s'abuser soi-même pour se résoudre à certains sacrifices, et c'est, au fond, la vérité triste qu'il cherche à se dissimuler sous l'euphémisme du *risque métaphysique*. « L'action, nous dit-il, se fait à elle-même sa certitude intérieure. » C'est cela même. Nous devons travailler

1. « Il est rare que les sacrifices définitifs se présentent dans la vie comme *certains;* le soldat, par exemple, n'est pas certain, loin de là, de tomber dans la mêlée; il n'y a ici qu'une simple possibilité. En d'autres termes, il y a danger. » (*Esquisse d'une morale,* p. 208.)

courageusement, sérieusement, comme si nous avions foi dans l'importance souveraine de notre action, dans la durée éternelle de notre vie, dans le succès assuré de notre cause, de notre patrie, de notre humanité, dans la réalité permanente et indiscutable de ce monde. Nous devons nous faire une foi factice et illusoire en tout cela. Que d'illusions nécessaires [1] ! Mais est-ce assez de l'illusion et de l'ignorance? Si l'on pousse à bout l'analyse, est-ce qu'on n'est point conduit ici à la justification du mensonge même? Au lieu de dire à l'individu : « Sacrifie ton intérêt à celui des tiens », conseil excellent, mais inefficace; au lieu de s'adresser ainsi à la victime pour lui demander son propre holocauste, il semble plus pratique de s'adresser franchement au sacrificateur et de dire à la société, ou à la partie dirigeante de la société, comme l'a essayé Platon : « Élève les individus de telle manière qu'il se développe en eux des sentiments propres à les faire précipiter dans la mort, s'il le faut pour le bien public, » c'est-à-dire : « Mens sciemment aux enfants, persuade-leur que le *sort le plus beau*, que la gloire la plus enviable et la plus immortelle, que la félicité la plus enivrante, est de mourir pour la patrie, par exemple. » Or, nous savons, par l'expérience des civilisations passées, par l'expérience surtout de la nôtre, par les enseignements de nos nouveaux psychologues, par nos essais même heureux ou malheureux en pédagogie, nous savons que la société, quand elle le veut bien, a parfaitement le pouvoir d'accréditer dans ses familles et dans ses écoles, par l'empire persistant des pères sur les enfants et des professeurs sur les élèves, telle erreur historique, telle calomnie, telle légende, qui lui convient. Elle peut aussi bien, à la condition de le vouloir, refondre ou retremper les sentiments moraux moyennant force impostures. Reste à savoir si elle en a le droit et le devoir, le droit et le devoir de mentir! Non, non, non, répéterons-nous mille fois, certes, nous autres philosophes, qui nourrissons en nous l'amour pour ainsi dire professionnel de la vérité. Mais je ne suis pas bien sûr que la société dans son ensemble, si jamais elle se rend compte clairement et de sa puissance et de l'utilité pour elle d'en user comme il vient d'être dit, soit suffisamment retenue par ce scrupule, si rare chez les plus tendres mères, de n'oser tromper leurs enfants. On peut se demander au surplus si notre passion du vrai, née de l'illusion de croire à la beauté du réel, à son harmonie et à sa finalité providentielle, ne devient pas une simple survivance à mesure que se montre mieux à nous le caractère incohérent, anarchique, absurde, de la réalité, dont le vrai n'est que l'image. L'amour de la vérité, ne serait-ce, par hasard, que l'amour d'une laide, le plus tenace et le plus robuste des amours, paraît-il, mais, à coup sûr, le plus rare et le moins aisé à généraliser?

Si la morale de Guyau, malgré sa profondeur et ses clartés, parfois décevantes comme les transparences de la mer, se ressent un peu et

1. Illusion féconde, illusion sacrée,
Mère des longs espoirs et des labeurs sans fin!
(*Vers d'un philosophe.*)

fort heureusement de sa poésie et de sa jeunesse, son esthétique et sa théorie de religion s'en ressentent aussi, mais avec plus de bonheur encore. Partout il nous apparait comme une âme jeune, mais infiniment pénétrante, qui, voulant prendre tout au sérieux, cherche le sérieux de tout, s'attriste à ne pas le trouver, puis se rassérène à penser qu'il y a espoir de le découvrir un jour et s'endort pour l'éternité dans cette espérance. — Quel charme d'ingéniosité poétique et vraie et quelle fécondité inépuisable d'aperçus, dans son explication *sociomorphique* et non plus *anthropomorphique* des dieux! Ce n'est pas lui qui donnera aux religions pour origine quelque hallucination contagieuse ou aux beaux-arts le plaisir du jeu. Ce n'est pas lui non plus qui se posera la question ironique de savoir si, après tout, certaines hallucinations ne sont pas plus solides que toutes les vérités, et si certains jeux ne sont pas plus sérieux que toutes les affaires, ou même si la plus sérieuse affaire de la vie n'est pas de s'amuser. Quand vous voyez une jolie femme danser, songez combien elle s'enlaidirait en accouchant, et que peut-être aucun de ses enfants, nés de ces enlaidissements répetés, ne l'égalerait en beauté. Cela veut dire que la plus belle femme n'est pas la plus féconde, quoi qu'en ait dit Napoléon Ier à Mme de Stael, et que la danse, ou tel autre jeu réputé frivole, a fort bien pu être le premier bel art, sans que l'esthétique ait à en rougir. Le principe de l'expansion de la vie exige-t-il, comme il le semble à Guyau, que l'œuvre d'art soit, autant que faire se peut, un être vivant? Dirons-nous avec lui que « la machine qui ressemblera le plus à un être vivant sera la plus belle [1] », et que « si l'art humain pouvait produire des êtres vivants au lieu de peindre la vie », il aurait produit son chef-d'œuvre véritable, dont tous ses chefs-d'œuvre actuels ne sont que le simulacre et l'avortement? A ce point de vue on s'explique bien l'importance esthétique prêtée par Guyau à l'éducation devenue pour lui « l'art supérieur »; mais on peut s'étonner qu'il n'ait pas donné le premier rang, après l'éducation, aux arts industriels, à l'art de la politique, à l'art militaire même, si la guerre et la victoire sont la condition indispensable de l'expansion, non seulement sociale, mais physiologique des peuples. Or, il a sans doute raison de nier qu'esthétique soit synonyme d'inutile, mais il n'en est pas moins certain que les arts esthétiques doivent être distingués plus ou moins nettement des arts simplement utilitaires. Guyau a-t-il réussi à formuler leur caractéristique? Malgré la délicatesse et la pénétration de ses vues à ce sujet, il ne me le semble pas. Me pardonnera-t-on d'indiquer la direction dans laquelle, à mon avis, on aurait le plus de chance

1. Il a des considérations aussi justes qu'ingénieuses à cet égard, notamment celle-ci, que « l'idéal de l'industrie, étant l'économie de la force, est bien la vie; car c'est dans la vie que la force est le plus épargnée: c'est là le foyer qui produit le plus en dépensant le moins ». Mais cela est surtout vrai de la vie supérieure, des fonctions cérébrales, et surtout des plus élevées, des plus spirituelles de ces fonctions.

de découvrir la différence cherchée? Je considère l'évolution des sociétés comme une lente et difficile fusion des psychologies individuelles en une même psychologie sociale. Cela suppose trois choses, dont les deux premières sont nécessaires, et la troisième de luxe, mais néanmoins d'un prix infini : l'accord des croyances, — c'est la religion qui s'en charge ; l'accord des désirs, — c'est l'œuvre de la morale ; enfin l'accord des sensations elles-mêmes, — et c'est la tâche des beaux-arts. Il s'agit de superposer, autrement dit, aux sensations grossières et animales qui nous divisent, qui ne sont point communicables d'homme à homme par les voies rapides de la vie sociale, des sensations raffinées et spiritualisées qui, devenues les notes dominantes des sensibilités en contact, en communication sympathique, fassent d'elles un même cerveau résonnant à l'unisson. Ces sensations doivent être agréables, cela va sans dire ; sans cela, elles ne parviendraient pas à se propager par imitation; mais cela ne suffit pas. Il faut, pour que le but voulu soit rempli, que leur agrément, combinaison géniale d'un homme provoquée par les particularités de sa vie sociale, soit, par suite, de nature à se répandre par la parole ou par les autres procédés artificiels d'expression. Tous les plaisirs d'espèce visuelle et acoustique surtout, mais aussi ceux d'espèce inférieure même, qu'ils se rattachent à la fonction de génération même à celle de nutrition, de locomotion, de respiration — Guyau n'a pas tort de vanter les qualités esthétiques de ces derniers — peuvent entrer comme ingrédients dans la fabrication mystérieuse de ce charme complexe ; l'essentiel est qu'il soit fabriqué parce que la société existe, et que, si elle n'existait pas, il ne l'eût pas été. Dans ce composé, ce qui a trait aux fonctions de l'amour domine; il semble que toute chose vraiment digne du nom d'œuvre d'art, poème, peinture, statue, musique, édifice même, se reconnaisse à une sorte de savourement amoureux qu'elle procure à l'œil, à l'oreille, à l'imagination, à l'esprit tout entier : *jouer* c'est déjà *jouir* ainsi spirituellement et socialement les uns des autres, et je suis porté à croire que les premiers hommes se sont rassemblés pour s'amuser, avant de songer à se rassembler pour agir. L'inventeur du premier jeu a été peut-être l'introducteur du ferment social dans le monde. Voyez les enfants, cette image atavistique de nos ancêtres, à ce qu'on prétend.

Le plaisir du jeu n'est cependant devenu le plaisir de l'art qu'en cessant d'être une surprise amoureuse des sens et se transformant en une habitude collective et consacrée, en une coutume rituelle [1], car, en cet état, la religion s'en est toujours emparée. Et, de fait, rites et jeux sont congénères et synonymes au début des sociétés ; les fêtes y font partie du culte ; les danses, les chants, les bas-reliefs sculptés, les drames, les épopées, concourent ensemble à la célébration solennelle du dieu national, invisible ou visible. Ne suffit-il pas, pour resti-

1. Les *règles du goût* sont purement et simplement la consécration de ces habitudes.

tuer à l'art son caractère profondément sérieux, de signaler sa source religieuse? Envisagées comme moyen d'apaiser la colère ou de capter la faveur du dieu, les solennités mystiques ne sont qu'une industrie supérieure; mais, de tout temps, elles ont été aussi appréciées pour elles-mêmes, comme un beau spectacle ou une belle audition, approuvées par le goût comme une joie honorable, intense et commune: et, sous ce dernier rapport, elles ont été l'esthétique en ébauche. Le culte a été, par suite, la première forme de l'art industriel, et, par son côté artistique, il a peu à peu façonné, discipliné les sensibilités et les imaginations, pendant que les dogmes et les langues disciplinaient les intelligences et que les commandements divins ou royaux disciplinaient les volontés. Il a collaboré activement ainsi avec la religion et la morale aux fins de la civilisation, qui suppose l'assimilation intime et la pénétration réciproque des esprits. En s'émancipant plus tard et se développant séparément, les beaux-arts n'ont cessé de travailler dans le même sens. Nos peintres et nos architectes, par exemple, ont fait notre œil européen et, à chaque nouveau charme amoureux qu'un peintre ou un musicien de génie découvre et met en circulation, se creuse la distinction qui nous sépare, par nos sensations mêmes, des Africains ou des Asiatiques. Tous ces charmes subtils ne grossissent pas à jamais le trésor de nos jouissances sociales; beaucoup n'ont qu'une saison, et il faut se hâter de les goûter dans leur fleur, par exemple la rime-calembour de nos poètes, comme il faut se hâter de prendre certains remèdes qui ne guérissent plus quand ils ne sont plus à la mode. Mais la succession de ces beautés d'un jour est inépuisable, et c'est en cela que se montre la fécondité de l'art, l'expansion vraie de sa vie propre. La composition poétique, artistique, est réellement un amour et une génération, mais l'amour et la génération d'un charme spécial, unique, combinaison singulière de charmes antérieurs, variation d'un thème traditionnel. Ce qu'on appelle le mouvement artistique ou littéraire d'une époque est une filiation pareille de charmes originaux tour à tour aimés et féconds. Qu'est-ce qu'engendrer? Si ce n'était que se reproduire, il n'en vaudrait guère la peine; mais c'est se varier, c'est, moyennant le type de son espèce régulièrement répété, susciter de vraies inventions vivantes, pas toutes belles à la vérité, un vers nouveau sur un mètre consacré. De même, qu'est-ce que composer artistiquement? Ce n'est pas seulement imiter la nature, simple moyen à l'usage de l'artiste, moyen nécessaire d'ailleurs puisqu'il s'adresse à des esprits et que l'esprit est un composé d'*images*. Ce n'est pas seulement, non plus, se peindre, se reproduire soi-même dans ses œuvres. C'est, avant tout, par la synthèse de ces deux reproductions, créer le germe d'un attrait inconnu et l'ensemencer sur les sensibilités environnantes. Ainsi se forme à la longue une sorte de *cænesthésie* sociale, qui est le fond du plaisir de vivre en société.

Toutefois, quand cette élaboration des sens et de l'imagination, comme il arrive aux époques de crise religieuse et de crise morale,

s'opère en désaccord et non plus en harmonie avec l'élaboration des croyances et des volontés, il semble que l'art redevienne un pur jeu, mais cette phase ne peut être que passagère. On en a la preuve, à notre époque, par le succès de l'art réaliste, qui, en dépit de sa hideur fréquente, a eu du moins l'avantage de s'appuyer aux croyances scientifiques du jour, seule religion en voie de progrès.

Cela nous conduit, ou nous entraîne, à demander avec Guyau si c'est bien la religion ou l'irréligion de l'avenir qu'il faut dire. Il a montré, sans doute, que les sociétés modernes se détachent petit à petit, et même qu'elles pourront se détacher tout à fait, des dogmes et des cultes. Mais, après ce détachement complet, se trouveront-elles fortifiées ou affaiblies? Affaiblies, je le crains, à moins que les illusions religieuses ne soient remplacées par d'autres sortes d'illusions, aussi flatteuses notamment pour notre orgueil et pour nos espérances posthumes. Il en est des religions établies comme des armées permanentes : c'est un mal si l'on veut, mais un mal nécessaire partout tant qu'il existe quelque part chez les voisins. L'illusion dans l'humanité ne pourra désarmer impunément que lorsque la paix perpétuelle s'établira. Nous sommes loin de cet idéal. En attendant, nous suffira-t-il, comme nous le propose Guyau, pour remplacer le christianisme, de « courir le risque métaphysique », et de laisser s'essorer nos esprits en une libre diversité de petites religions individuelles appelées des systèmes? Non. Ce que je retiens, c'est la nécessité reconnue par lui de courir le risque en question. Autrement dit, il faudra toujours, pour rester moral, condition nécessaire de toute société forte, embrasser une hypothèse résolument et y adhérer avec une conviction pleine, très supérieure à son degré réel de probabilité, et cette conviction, on ne l'aura jamais si l'on doit être seul à l'avoir. Notre auteur ne veut pas, il est vrai, qu'on s'abuse ainsi; il croit que, tout en ne me faisant aucune illusion sur les chances d'erreur inhérentes à l'hypothèse choisie par moi, je pourrai, croyant faiblement en elle, être capable de m'immoler héroïquement à cause d'elle, sur la foi de cette étoile filante adoptée pour étoile polaire. Mais cela, n'est-ce pas l'illogique érigé en loi morale? A telle dose de foi correspond telle dose de dévouement, ni plus ni moins. — Il est inévitable du reste que, si un certain nombre de systèmes métaphysiques se formulent à la fois dans une société, la concurrence de leurs ambitions déchaîne la guerre entre eux et fasse triompher le plus fort, dont le triomphe inaugurera le despotisme. C'est inévitable, puisque, conformément à l'idée mère de Guyau, le besoin de se propager universellement, d'épancher sa vie sans mesure est l'âme de tout système, comme de tout être. Au moins sera-ce le système le plus vrai qui triomphera? Ce n'est pas sûr; à vraisemblance égale, ou même inégale, ce sera le plus apte à nourrir l'orgueil du moi et son rêve d'immortalité. Il en sera ainsi, du moins aussi longtemps qu'on sentira le besoin de rester fort pour lutter dans la bataille éternelle des nations. Actuellement, les plus libres penseurs d'entre

nous se bornent à nier faiblement la vie future; la majorité des savants doute. voilà tout. Je me demande si, dans cette position même, il n'y a pas un reste d'illusion qui nous empêche de suivre jusqu'au bout l'induction des données scientifiques. Sur la pente logique de la négation, qu'est-ce qui nous retient, si ce n'est le contre-coup des affirmations religieuses, accréditées encore autour de nous? Après avoir dû aux religions notre ancienne foi, ne leur devons-nous pas notre doute encore? Mais, quand, par hypothèse, toute religion sera morte et toute digue abaissée devant le courant de la logique inductive, le savant, si du moins la science ne se transforme pas à fond, sera forcé de nier catégoriquement l'au-delà de la tombe. Cette position sera-t-elle tenable pour tout le monde, pour la majorité même? Je ne puis croire que, plus la vie humaine se fera douce et charmante, plus la résignation au néant final devienne aisée. Le système philosophique qui succédera aux religions aura charge d'âmes comme elles ; il devra veiller à notre salut.

Je ne vois donc pas en quoi il différera essentiellement d'une religion: surtout si l'on ajoute qu'il aura son art à lui, comme chaque dogme a son rite. Et ainsi sera pleinement restauré le sérieux de l'art, dont les pratiques, malgré leur vanité apparente, seront regardées comme les plus merveilleux des talismans. Déjà, pour un Leconte de Lisle, pour un Banville, le respect de la *consonne d'appui* ou de tel autre *charme* conventionnel en train de se ritualiser, est quelque chose de comparable à la récitation de la syllabe *om* par maint ascète indien. Les habitudes chères à la main de l'artiste ou à l'œil, à l'oreille, à l'imagination du public, ont une tendance à se cristalliser en devoirs rituels, et si cette tendance à notre époque n'apparait guère c'est pour s'y être généralisée au point de s'y neutraliser elle-même. Il y a des centaines d'écoles différentes qui aspirent concurremment à transformer leurs tics, leurs manies, en règles du goût. Toutes ces poétiques ont beau coexister, elles n'en sont pas plus tolérantes pour cela. Elles se combattent, et l'une d'elles est destinée à rester seule sur le champ de bataille esthétique.

Or, si jamais on voit ainsi à une métaphysique régnante s'attacher, s'accorder une poétique triomphante, je ne vois pas trop ce qu'il manquera d'essentiel à ce catholicisme d'un nouveau genre. Par malheur, je ne vois pas trop non plus ce que la pensée indépendante aura gagné à ce changement. — Au surplus, il est bien possible que cette prévision à longue portée ne se réalise pas. Les philosophes ont tant de peine à se mettre d'accord! Même en s'admirant, il faut encore qu'ils se critiquent. Mon article même en témoigne, puisque, très sincère et très sympathique admirateur du talent de Guyau, je parais m'être complu néanmoins à marquer entre nous les divergences au lieu de me féliciter, comme je l'aurais dû, de nos consonances sur tant de points.

Il me reste à peine le temps et la place de louer le poète en lui. Ce

n'est pas que la coexistence ou l'aternance à certains degrés de l'aptitude philosophique et du talent poétique soit très rare, surtout dans notre siècle, où elle devient assez fréquente, chose bonne à noter au point de vue de mes conjectures de tout à l'heure sur l'harmonie future de la pensée et de l'art. Baudelaire va même jusqu'à appeler quelque part cette complexité de dons naturels « la forme banale de l'originalité », oubliant qu'on pourrait tout aussi bien et mieux qualifier « la forme originale de la banalité » sa prétention à la singularité macabre ou telle autre excentricité voulue, plus bruyante que brillante, de ses imitateurs contemporains. Mais, chez notre auteur, les deux facultés dont il s'agit s'élèvent ensemble si haut, et, si fraternellement, se communiquent leur frisson sacré, comme deux cimes un peu inégales, mais jumelles, de peupliers, que leur lien semble d'une espèce unique, aussi simple qu'intime et profond. Chez d'autres, il arrive que la réflexion et l'inspiration se succèdent sans presque se toucher et que, par un effet de saturation bien connu des physiciens, comme si elles étaient deux couleurs complémentaires de leur âme, l'excès même de la première rend à la seconde toute sa fraîcheur, puis réciproquement. Dans ce cas il n'y a presque rien de commun entre les fantaisies, l'humeur, les tristesses ou les gaietés du poète, et les conceptions, l'état moral, les souffrances ou les joies du philosophe. De là, pour ces natures doubles, la nécessité douloureuse de mettre un terme à leur schisme intérieur, et, si elles veulent produire quelque chose, de sacrifier un jour leur poésie comme une branche gourmande. Au contraire, Guyau souffre et pense en vers comme il pense et souffre en prose, à cela près qu'il développe et analyse en vers, non sa pensée, mais les douleurs chères et subtiles qu'elle lui cause, flore délicate de ces hauteurs, et qu'il réserve pour la prose le détail de sa pensée. Ainsi ses poésies sont comme la musique dont ses théories sont le libretto. Elles ont une grâce adolescente, à la Musset, mais d'un Musset grave, sans solution de continuité ni caprices, ni envolées non plus, paisible encore en ses plus sublimes et ses plus naturels soulèvements, comme d'une vague méditerranéenne docile à l'attrait d'un astre, non au souffle du vent. Du Musset profane peut-être, elles ont eu le tort de garder quelquefois le négligé prosodique, l'hexamètre librement croisé, qui sied moins bien à leur gravité, je ne dis pas la fière pauvreté des rimes, qui rehausse leur distinction. Leur insuffisance plastique, çà et là, tient, je crois, aux idées de leur auteur sur l'esthétique. Dans ses vers philosophiques, il subordonne tout à la sincérité et à la transparence de l'expression. Jamais poète de talent, jamais prosodiste initié à tous les secrets du métier, comme il l'a si bien démontré dans son admirable étude sur le vers français moderne, ne s'est moins *joué* avec les mots et les rythmes, malgré ses dispositions à exceller en ce jeu qui n'est point si frivole... N'importe, je donnerais bien des volumes de nos jongleurs rythmiques pour un de ses beaux vers, si nombreux — si justement mis en lumière par M. Fouillée — où toute sa pensée et

toute son âme se condensent. Parmi les plus belles pièces à mon gré, je citerai particulièrement *le Luxe*, *le Rémouleur*, surtout *l'Analyse spectrale*. Mais plutôt faudrait-il choisir parmi ses morceaux de plus mol abandon, d'élégiaque lyrisme, celles où il a mis le fond de son cœur. Les lecteurs de poésies commencent à être tellement las de voyager dans le lourd chariot mal suspendu et sur le dur pavé de l'alexandrin parnassien, où ils sont secoués et assourdis, qu'il leur arrive parfois de chercher le repos dans l'absurde palanquin des décadents, sans rythme ni raison. Les *Vers d'un philosophe* leur seront une promenade en gondole vénitienne errant flexueusement, amoureusement, mais en cadence, en sa noirceur gracieuse, à travers de riches palais d'idées. Après s'être évertués pendant longtemps à faire difficilement des vers faciles, et, dans ce but, à éviter les rimes en relief, les sonorités à effet, les accouplements hybrides et inféconds de mots ou d'idées, les poètes se sont mis à la queue-leu-leu à poursuivre un autre idéal, qu'ils atteignent à merveille par des procédés précisément inverses : faire assez facilement des vers très difficiles. Affaire de mode, voilà tout.

Je félicite Guyau de ne s'être pas mis à la mode; mais cette remarque me donne occasion de faire à ses théories sur l'esthétique des vers le seul reproche que je leur adresse. Ici encore ce sociologue éminent n'a pas fait à la sociologie sa part suffisante. Je n'ai qu'à l'approuver pleinement quand il demande à la physiologie, à la psychologie, à la logique, la justification des mètres poétiques, quand il signale l'analogie fondamentale à cet égard entre l'hexamètre antique et l'alexandrin moderne, entre la rime et le rythme, et explique par la loi physique de « la contagion sympathique », la puissance d'émotion inhérente à l'harmonie réglée des syllabes. Mais cette explication suffit-elle ? Non. La physiologie, la psychologie et la logique, même coalisées, ne sauraient nous dire pourquoi le point initial de l'évolution prosodique au moyen âge a été le vers héroïque de 10 syllabes et non le vers de 12, pourquoi le vers de 12 s'est substitué en France, mais non en Espagne ni en Italie, au vers de 10, pourquoi ce dernier, primitivement (comme on le voit par le *Cantique de sainte Eulalie*, en langue romane) coupé indifféremment par la césure après le sixième ou après le quatrième pied — liberté à mon sens très regrettable — a fini chez nous par se fixer exclusivement à cette seconde coupe, rigueur excessive et arbitraire qui a bien pu contribuer à lui faire préférer l'alexandrin. Il y aurait lieu à une foule d'*et cœtera*. Au risque de scandaliser tous les Théodore de Banville et tous les Becq de Fouquières, je me permets d'avancer — et me fais fort de prouver — que nos plaisirs les plus vifs, les plus sincères, goûtés à la lecture des vers, ont leur source en grande partie dans une tradition et une coutume — ce qui ne veut pas dire dans une convention — quand ce n'est pas dans une mode. Je ne nie pas la joie que causent à M. de Banville ses consonnes d'appui, et je suis sûr de sa sincérité ; mais je suis sûr également que, s'il était

né il y a cent ans, il eût éprouvé une félicité non moindre à rimer faiblement, à faire rimer des adjectifs ensemble, à jouer de délicates variations, perceptibles aux oreilles aussi fines qu'elles, sur le thème de l'alexandrin classique. La préoccupation d'ôter aux règles les plus arbitraires de la prosodie toute couleur artificielle, c'est-à-dire toute origine simplement *inventive* et sociale, va si loin chez Guyau, à son insu, que (p. 234, en note, *Problèmes de l'esthétique*) il cherche et croit trouver une raison logique et psychologique à cette singularité : nos poètes font rimer très bien, très richement à leur point de vue, *court* avec *cour*, *coup* avec *cou*, mais il ne peuvent souffrir que le pluriel rime avec le singulier, par exemple *murmures* avec *mûre*, et, si quelque novateur s'avisait de faire rimer *maintiennent* ou *soutiennent* avec *chétienne*, il serait conspué par le Parnasse tout entier. Il n'y a qu'un mot à dire : c'est l'usage, un usage dû à l'influence contagieuse — *sympathiquement contagieuse*, soit, mais surtout socialement — d'un maître tel que Victor Hugo, auquel il a plu de s'imposer à lui-même telle ou telle exigence de forme, et non telles autres, en vertu des *idiosyncrasies* de son goût personnel. Guyau cependant est loin, en général, de s'agenouiller devant le fait et de prendre un usage pour une loi. Il s'est récrié contre l'abus de la rime riche, il a bien vu que la rime, comme l'individu, même en ce siècle ploutocratique, pouvait avoir d'autres mérites que sa richesse, à savoir sa finesse et son *cachet*, son esprit d'à propos, sa conformité par son timbre ou sa nuance, par son indigence même en certains cas, au sujet traité. Il a cru, par exemple, que sa richesse constante, sorte d'emphase continue, ne convenait pas à la simplicité de ton exigée par les sujets philosophiques. J'observe que M. Sully-Prudhomme est d'avis tout juste opposé : c'est dans sa dissertation morale en sonnets intitulée *la Justice*, qu'il a déployé tout le luxe millionnaire de ses rimes, ainsi que dans *le Bonheur*, cette dissertation métaphysique en l'air. Lequel a raison des deux? Sully-Prudhomme dira peut-être que plus la tenture des vers est sévère et lourde, plus le clou de la rime doit être apparent et doré, puisqu'elle reste son unique ornement. Mais Guyau pourra répondre avec beaucoup de vérité que ce clou est un instrument de torture, une façon de crucifier la pensée, il décrira les curieux effets de la rime riche et sonore : décousu et zigzag de la pensée, dégoût de l'expression simple et vraie, habitude de se satisfaire à peu de frais d'idée véritablement originale. Or Guyau aura beau parler d'or, le public spécial des versificateurs se détournera de lui, parce qu'il aura eu le tort impardonnable de ne pas servir à leur oreille les accords faux accoutumés.

G. Tarde.

G. Le Bon. — LES PREMIÈRES CIVILISATIONS. Paris, 1889, Marpon et Flammarion, 820 p., in-4°.

L'ouvrage du docteur Le Bon se compose de deux parties distinctes: un traité de philosophie intitulé *Évolution des civilisations* (p. 1 à 190), et une histoire des civilisations des peuples antiques de l'Orient (Égyptiens, Chaldéens, Juifs, Perses et Phéniciens)[1]. La première est la seule que nous ayons à examiner ici.

La thèse de M. Le Bon est très clairement exposée. Le XIX[e] siècle a découvert à la fois les documents qui ont fait connaître les anciennes civilisations et la théorie qui permet d'en comprendre le développement. Ainsi ont été bouleversées toutes nos idées sur les origines de notre civilisation.

On ne peut plus croire qu'elle soit l'œuvre du seul peuple grec, qu'elle provienne de qualités exceptionnelles données à une race privilégiée par quelque Providence bienfaisante. « Une notion philosophique toute moderne, celle de l'évolution, qui a complètement transformé les sciences naturelles depuis vingt-cinq ans, est en train de renouveler entièrement nos conceptions historiques. »

C'est de l'hypothèse de l'évolution que M. Le Bon cherche à déduire les lois générales de l'*évolution des civilisations* (livre I) et les conditions qui agissent sur le développement des peuples (livre II).

« Une société peut être considérée comme un organisme en voie de développement. Il y a une embryologie sociale comme une embryologie animale et végétale et les lois d'évolution qui les régissent sont identiques... Nous savons comment la nageoire des poissons est devenue la membrane qui soutenait dans l'air le ptérodactyle, puis l'aile de l'oiseau, puis la patte du mammifère et enfin la main de l'homme; l'embryologie sociale nous montrera la série des progressions par lesquelles le mécanisme merveilleux des sociétés policées est sorti de l'état sauvage. »

Par la comparaison des documents antiques avec les observations recueillies sur les sauvages contemporains et sur les enfants, M. Le Bon cherche à reconstituer la série des transformations des sociétés. Il passe en revue la naissance et le développement de la famille, du langage, des croyances religieuses; du droit et de la morale, de la propriété, de l'industrie et des gouvernements.

Le tableau ressemble à celui des *Principes de Sociologie* de Spencer. Un rôle considérable y est attribué au matriarcat et à la polyandrie. Mais M. Le Bon a eu la prudence de ne pas introduire dans l'histoire de la propriété la phase de la propriété collective de la tribu, inventée par Maurer et Summer Maine, propagée par M. de Laveleye, et adoptée par l'école évolutionniste orthodoxe; il s'en tient à la propriété collective de la famille, trop bien prouvée par les documents pour être contestée

1. M. Le Bon a écarté l'Inde à laquelle il avait consacré un ouvrage spécia et qui n'a pas exercé d'influence directe sur la civilisation occidentale.

par aucun historien. — A la religion M. Le Bon donne une base plus large que Spencer; il la fait dériver de la crainte, de l'espérance et du sentiment de la dépendance : il rejette la théorie de la mythologie comparée orthodoxe, « qui fonde la religion sur le besoin d'expliquer les phénomènes naturels et l'existence du monde »; l'expérience lui a montré que « les natures primitives ne cherchent aucune explication aux phénomènes »; quant à l'enfant « il ne pose guère ses mille questions que pour qu'on s'occupe de lui ». A la succession des religions (fétichisme, polythéisme, monothéisme), M. Le Bon ajoute « le panthéisme et le boudhisme athée » qui « seraient les deux conceptions religieuses les plus élevées auxquelles il aurait été donné aux hommes d'atteindre » si la pratique de ces religions répondait à la théorie. Mais les religions « ne valent absolument que suivant le peuple ou l'individu qui les pratique », les plus élevées se déforment dans les esprits ignorants : « Les prêtres orientaux l'ont mieux compris que nous... ils se gardent de dévoiler à la foule leur philosophie panthéiste ou athée... C'est que l'esprit oriental est plus apte que le nôtre à comprendre la loi d'évolution. » — La morale « varie d'une race à l'autre; il n'y a pas de morale universelle »; notre morale est même contraire à la morale primitive. « Les principaux facteurs du développement de la morale sont : l'utilité, l'opinion, le milieu, l'hérédité, les sentiments affectifs[1]. » Les croyances religieuses n'ont qu'un « rôle très secondaire ».

Les gouvernements sont nés de la guerre et de l'industrie dont l'évolution « détermine à travers les âges l'évolution des institutions politiques ». Les croyances religieuses ont exercé aussi une action très considérable, « la volonté des dieux se retrouve à la base des gouvernements ».

Le livre II est consacré à l'étude des facteurs qui déterminent l'évolution d'un peuple. Ce sont : le milieu, la race, l'aptitude à varier, l'agriculture et l'industrie, la lutte pour l'existence, l'influence des grands hommes, les illusions et les croyances.

C'est ici la partie la plus originale de l'ouvrage, où sont consignées les observations personnelles de l'auteur.

Aux historiens qui confondent le milieu avec le climat, M. Le Bon rappelle les autres éléments du milieu, la configuration du sol et les productions qui, pendant toute l'antiquité, ont déterminé les conditions d'existence et même les institutions sociales. Les pays de forêts font des peuples chasseurs, par suite barbares et despotiques, comme dans l'Amérique méridionale (M. Le Bon ajoute l'ancienne Gaule); les steppes produisent des tribus pastorales, nomades, organisées en familles patriarcales et destinées aux émigrations périodiques.

Le milieu a dû agir surtout au début de l'humanité, quand les races n'étaient pas encore différenciées; sur un peuple déjà formé il n'exerce plus qu'une action très lente, à moins que ce peuple ne se mélange

1. *Effectifs* dans le texte p. 95 est, je pense, une faute d'impression.

avec celui qu'il a trouvé établi dans son nouveau milieu. « Les influences de l'hérédité sont alors dissociées et en partie annulées, et l'action du milieu recouvre toute sa force. » Il en est exactement de même du milieu moral; les idées et les sentiments des émigrés persistent dans leur milieu nouveau, elles ne s'affaiblissent chez leurs enfants que s'ils s'allient à des habitants du pays.

La race s'est formée sans doute « au moyen de lents changements produits par la variabilité des milieux, par la sélection, et accumulés par l'hérédité ». Mais en quoi consiste la race? Ici, M. Le Bon se sépare hardiment des anthropologistes. « C'est en vain qu'on demanderait aux caractères anatomiques les moyens de différencier les peuples. La couleur de la peau ou des cheveux la forme ou le volume du crâne ne donnent que des divisions fort grossières. La psychologie seule permet de préciser nettement les différences entre les races. » Il cherche donc le principe de classification des peuples dans leur constitution mentale. « Les deux éléments fondamentaux... sont le caractère et l'intelligence. » Du degré de l'intelligence dépend le niveau de la civilisation; de la force du caractère dépend le succès de la race dans le monde. M. Le Bon n'a pas cherché à préciser le sens des mots *caractère* et *intelligence;* une classification précise lui a paru inutile sans doute, pour comprendre les indications générales auxquelles il voulait se borner. Mais il a tenu à insister sur le rôle prépondérant du « caractère national d'un peuple » qui est « le résultat des expériences et des actions de toute une longue série d'ancêtres ». Chaque individu subit le poids de la vie passée de ses ancêtres, il obéit à la « voix des morts », plutôt qu'à sa raison. Aussi « pour comprendre l'évolution d'un peuple, faut-il d'abord étudier son histoire ». — Mais on doit se garder de confondre un *peuple* avec une *race:* un peuple est d'ordinaire la réunion de plusieurs races. Quand le mélange a duré plusieurs siècles, le peuple peut se transformer en une nouvelle race homogène (M. Le Bon en a vu un exemple en Galicie au pied des Tatras); mais il faut des conditions spéciales pour opérer cette fusion. La plus importante est que les races à mélanger ne soient pas très dissemblables; « jamais les métis n'ont fait progresser une société; le seul rôle qu'ils peuvent remplir est de dégrader, en les abaissant à leur niveau, les civilisations dont le hasard les a fait hériter »; au contraire, le mélange entre races déjà civilisées a produit les peuples les plus avancés du monde. La civilisation, qui tend à différencier de plus en plus les races, rendra bientôt impossible la fusion des plus avancées avec les plus arriérées. Déjà, dans un même peuple civilisé « les différences sont formidables » entre les couches supérieures et les inférieures. Le cerveau moyen des civilisés augmente lentement, tandis que la différence entre les grands et les petits cerveaux s'accroît de plus en plus vite. « Après des observations répétées bien des fois dans mes voyages je suis arrivé à la persuasion que les couches moyennes des peuples asiatiques, Chinois, Hindous, etc., ne sont pas inférieures aux couches européennes corres-

pondantes. » La différence porte surtout sur les hommes supérieurs au niveau moyen; ils sont beaucoup plus nombreux en Europe, et ce sont eux qui élèvent le niveau de la civilisation occidentale.

Les grands hommes sont donc un facteur important de la civilisation Mais ils agissent autrement qu'on ne le croit d'ordinaire. « Leur action consiste à synthétiser tous les efforts d'une race »; même les inventeurs ne font que clore une série d'efforts préparatoires; les grands hommes d'État, dont Hegel et Carlyle ont voulu faire des demi-dieux qui dirigeraient les destinées des nations, ne peuvent que réaliser les changements conformes aux besoins nouveaux de leur peuple.

Dans la seconde série des facteurs de l'évolution, M. Le Bon place la lutte pour l'existence dont la forme principale est la guerre. « Loin d'être un reste de barbarie en voie de disparaître, la guerre semble être une condition essentielle de l'existence des peuples et du développement de la civilisation. « La preuve, c'est qu'au lieu de se perdre, l'art de la guerre s'est toujours perfectionné. La lutte prend aussi la forme de la concurrence industrielle. Partout ce qui domine c'est « le droit du plus fort ». Un autre facteur indispensable est l'aptitude à varier. « Pour qu'un peuple puisse progresser, il faut qu'il puisse se transformer » et en même temps qu'il continue « à se plier à des lois fixes ». C'est cet équilibre qu'il est difficile d'atteindre : les sociétés antiques suivaient des coutumes trop rigoureuses, de nos jours « la variabilité domine et amène des révolutions ». Deux peuples seulement ont su réaliser l'équilibre, les Romains et les Anglais.

Le dernier facteur examiné est l'action des croyances et des illusions. C'est pour son idéal que l'homme vit, lutte et meurt; l'histoire est le récit des efforts accomplis pour atteindre un idéal, l'adorer, puis le détruire. « Les croyances sont très variées »; elles n'ont de commun que d'être de vaines chimères... Les idées qui nous enflamment maintenant... sembleront sans doute à nos descendants de vaines ombres... Ombres sans doute, mais ombres toutes-puissantes dont l'humanité ne saurait se passer. » Le pessimisme ne peut les anéantir, il reprend lui-même le langage et les sentiments de la foi. « C'est que l'affirmation sera éternellement plus humaine que la négation. » En somme, de tous les facteurs du développement des civilisations, les illusions sont peut-être le plus puissant. « C'est une illusion qui a fait surgir les pyramides et pendant 5000 ans hérissé l'Égypte de colosses de pierre. C'est une illusion semblable qui au moyen âge a édifié nos gigantesques cathédrales et conduit l'Occident à se précipiter sur l'Orient pour conquérir un tombeau... Ce n'est pas à la poursuite de la vérité, mais bien à celle de l'erreur que l'humanité a dépensé le plus d'efforts. Les buts chimériques qu'elle poursuivait elle ne pouvait les atteindre, mais c'est en les poursuivant qu'elle a réalisé tous les progrès qu'elle ne cherchait pas. »

L'histoire des civilisations de l'Orient qui suit ce traité philosophique est un tableau animé, complet et généralement exact, à peu

près conforme aux histoires de Maspero et de Rawlinson; çà et là quelques hypothèses pour combler des lacunes. M. Le Bon a dû s'apercevoir en l'écrivant que l'histoire des peuples de l'Orient est trop mal connue pour apporter une confirmation utile à l'hypothèse de l'évolution. Le développement d'un peuple ne peut être étudié historiquement qu'au moyen de documents datés; or des cinq peuples de l'Orient trois (Juifs, Phéniciens, Perses) ne nous ont laissé aucun document de date sûre et pour les deux autres nous n'avons qu'une chronologie incomplète et discutée. Tout ce qu'on peut espérer prouver, c'est que nos connaissances sur les civilisations orientales ne sont pas en contradiction avec la théorie de l'évolution.

On peut faire quelques réserves sur certaines opinions de l'auteur. M. Le Bon a sans doute été préoccupé de combattre la doctrine qui fait de notre morale raffinée un fruit du christianisme. « C'est à tort, dit-il, que l'on ferait marcher de pair chez un peuple le sentiment religieux et le sens moral. » Mais ce qu'il appelle *sens moral* n'est autre chose que notre idéal contemporain en matière de morale. Que cet idéal ne soit pas l'œuvre des religions, on peut le soutenir. Mais il n'en suit pas que d'autres morales fondées sur un autre idéal, ne soient pas le produit des croyances religieuses. « Les Grecs, dit M. Le Bon, non seulement ne faisaient pas de leurs dieux la source de toute morale, mais les représentaient comme fort immoraux. » Immoraux suivant *notre* morale, mais non suivant la *morale* des Grecs: le Grec religieux (je ne parle pas des philosophes), prenait justement pour règle de conduite, c'est à dire pour morale, la volonté de ces dieux que M. Le Bon trouve immoraux. *Immoral* est un mot de la langue vulgaire, il n'a de sens scientifique que pour désigner un homme qui n'aurait absolument *aucune* règle de conduite. Il y a ici, semble-t-il, une infidélité à la théorie de l'évolution. « Non seulement la religion, c'est-à-dire les devoirs des hommes à l'égard des dieux, n'avait rien à faire avec la morale, c'est-à-dire les devoirs des hommes les uns envers les autres; mais souvent les principes de l'une se sont trouvés en opposition directe avec les principes de l'autre. Des religions qui prescrivaient l'immolation des prisonniers de guerre ne pouvaient que retarder l'évolution de la morale. » Ces tournures de phrase pourraient laisser supposer que M. Le Bon croit à *une* morale unique, en contradiction avec des religions particulières? Ne serait-il pas plus exact de parler des morales locales dont l'évolution a accompagné l'évolution des religions?

M. Le Bon voit dans la guerre « le facteur le plus énergique du progrès », l'aiguillon le plus énergique de l'intelligence, « une application de « la sélection qui fait disparaître les plus faibles et les incapables ». C'est une « loi nécessaire... à la fois clairvoyante et aveugle, bienfaisante et cruelle ». — J'avoue ne pouvoir partager cet enthousiasme pour la guerre. Jusqu'ici, elle a favorisé non les *individus* les mieux doués, ni même les *peuples* les plus énergiques, mais les *États*

qui ont le plus sacrifié de leur force à préparer la destruction de leurs voisins. Les Anglais et les Américains, que M. Le Bon cite, à côté des Romains, comme des peuples modèles, ont dû la puissance de leurs institutions libres précisément à leur position qui les a affranchis de la guerre et des armées permanentes. La lutte pour l'existence pourrait avoir une action salutaire si elle était un duel entre des individus ou même entre des espèces; mais dans une société où les individus sont solidaires, les mieux doués sont entraînés dans la ruine de leurs compatriotes. Pour affirmer *a priori* que ces destructions soient avantageuses à la civilisation, il faut croire à une Providence qui dirige les événements pour le plus grand bien de l'humanité. On n'a pas le droit d'invoquer l'expérience : l'expérience montre seulement que la guerre n'a pas empêché le développement des sociétés; mais rien ne prouve qu'elle ne l'ait pas retardé.

On pourrait chercher querelle à M. Le Bon sur sa théorie de l'accumulation héréditaire séculaire à laquelle serait due l'infériorité actuelle de la femme. (M. Le Bon raisonne comme si la femme était une espèce distincte de l'homme; il paraît oublier qu'une femme a eu exactement le même nombre d'ancêtres mâles qu'un homme.)

On pourrait discuter l'application de l'évolution à la politique pratique : tout changement de constitution, pour réussir, doit, d'après M. Le Bon, être fait avec une extrême lenteur. N'y a-t-il pas contradictions entre cette maxime et le fait signalé par M. Le Bon lui-même, que les transformations deviennent d'autant plus rapides que la société est plus civilisée? Peut-être serait-il plus conforme à l'esprit expérimental de réserver son jugement sur l'avantage des évolutions lentes ou rapides jusqu'au jour où nous saurons quelle dose de transformation peut supporter chaque espèce de société.

On pourrait aussi avertir M. Le Bon que son goût pour la métaphore l'a entraîné jusqu'à l'anthropomorphisme; il lui est arrivé de diviniser la loi de l'évolution. « C'est elle, dit-il, qui par des changements graduels, à travers des millions d'années, fait d'un soleil une terre habitée, puis une lune déserte et glacée; qui fait sortir l'homme pensant des ténèbres de l'humanité. — Il lui a fallu entasser des millions de siècles pour transformer notre nébuleuse en une planète habitable... — Les peuples ne choisissent pas leurs institutions : la loi de l'évolution les leur impose. »

Mais on aurait mauvaise grâce à insister sur des critiques de ce genre en présence d'un ouvrage aussi agréable à lire. M. Le Bon écrit dans une langue ferme, sonore, imagée, qui atteint parfois à la haute poésie, et souvent il trouve pour sa pensée des expressions frappantes.

Le livre est orné d'un grand nombre de gravures, reproductions de monuments, fac-similés d'inscriptions, scènes restituées par M. Rochegrosse. On y trouve aussi ces belles photographies de types et de paysages auxquelles M. Le Bon a habitué ses lecteurs.

Ch. Seignobos.

Paul Janet et Gabriel Séailles. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE. — LES PROBLÈMES ET LES ÉCOLES. — M. Janet a eu l'idée d'écrire l'histoire de la philosophie en racontant non plus l'évolution des doctrines et des écoles, mais celle des problèmes. Il fait remarquer dans sa préface que cette conception est nouvelle et qu'elle lui est personnelle. Nous ne pouvons la discuter en passant : elle vaut toutefois qu'on la discute, car, encore que chaque philosophe prenne dans chacune des questions importantes l'attitude la plus conforme à sa nature, à ses habitudes d'esprit, à ses croyances ou à ses « incroyances », il ne peut négliger les solutions de ses prédécesseurs. Quelque sympathie que l'on éprouve, par exemple, pour la doctrine platonicienne des *Idées*, un philosophe né de nos jours ne pourra platoniser comme il l'eût fait né avant Aristote : de même, si cartésien que l'on soit ou que l'on se donne, il est bien difficile de ne tenir aucun compte de Leibnitz ou de Kant et de ne pas substituer au cartésianisme, tel qu'il fut en des temps voisins de sa naissance, le cartésianisme tel qu'il serait si Descartes avait écrit deux cents ans plus tard. Personne ne s'avisera non plus de croire, comme il semble que Platon y ait cru, aux *idées* séparées des choses, et, si l'on croit à la réalité de l'âme humaine, ne s'avisera plus de refuser l'âme aux bêtes; personne non plus, s'il croit à la distinction originelle des espèces, ne s'entêtera à les tenir pour invariables et réfractaires à toute influence du milieu. Les grands hommes convertissent tout le monde, y compris leurs adversaires; toute concession n'implique-t-elle pas une conversion? Donc, il n'y a pas à dire, les questions et les problèmes évoluent, et, s'il est une façon de les poser et de les résoudre propre à telle ou telle école, il en est une également propre à telle ou telle époque : pour trouver un matérialiste façon d'Holbach il faudrait s'adresser aux vieux médecins de campagne et encore on ne trouverait pas facilement.

L'idée de M. Janet est donc, en grande partie, incontestable. Il a prié M. Séailles d'en réaliser la plus grande partie et l'on ne saurait trop louer M. Séailles du soin, de l'exactitude d'information, et surtout de l'intelligence philosophique qu'il a mise au service de cette lourde tache. L'intelligence des doctrines qui fait le bon historien est une qualité dont la possession est rare; les inexactitudes, quelquefois même les contresens, sont moins faciles d'éviter qu'on ne pense. Autant qu'il nous a été donné d'en juger, le livre sous ce rapport est à peu près irréprochable. Il a 1084 pages : c'est beaucoup quand il faut non seulement tout lire, mais encore tout étudier, et le livre est écrit pour des étudiants. Mais il embrasse toute l'histoire des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à M. Ravaisson : pour n'écrire sur ce sujet que 1084 pages les auteurs ont dû nécessairement se borner. Dans la partie rédigée par M. Janet nous signalons tout ce qui trait à la méthode inductive. Dans la partie rédigée par M. Séailles, nous recommandons l'Histoire du *problème des Idées générales :* elle est peu

connue, même par les plus instruits des nôtres et M. Séailles la connaît bien.

L. D.

G. von Gizycki. — Moralphilosophie, gemeinverstandlich dargestellt. (*La philosophie morale mise à la portée de tous.*) Leipzig, W. Friedrich, 1 vol. in-8°, 546 pp.

Le nom de M. de Gizycki est déjà familier aux lecteurs de cette revue. Ils le connaissent pour un des plus éminents défenseurs, parmi les compatriotes mêmes de Kant, de la morale empirique. Les idées exposées dans cet ouvrage ne sont pas non plus entièrement nouvelles. Elles forment la base des *Grundzüge der Moral* du même auteur, et quelques-unes des plus importantes se trouvent déjà indiquées dans ses ouvrages sur *l'Utilitarisme* (voy. *Revue phil.*, juillet 1885, t. XX, p. 97) et sur les *Conséquences de l'évolutionnisme* (voy. *Revue phil.*, sept. 1878, t. VI, p. 310).

Ce qui caractérise la nouvelle œuvre de M. de G. c'est qu'elle ne s'adresse pas aux seuls philosophes de profession, mais à une catégorie beaucoup plus étendue de lecteurs. Par ses allures, en effet, comme par son contenu, c'est presque un livre de propagande. M. de G. qu'on sent animé d'une très vivante conviction, semble avoir pris à cœur de travailler à remplacer par des principes moraux concrets, dégagés de toute métaphysique et de tout dogme théologique, des conceptions suivant lui surannées et caduques plus propres à compromettre la morale qu'à la garantir. Franchement libre penseur et franchement empiriste, il prend vigoureusement en main la cause d'une morale purement humaine et toute positive. Très au courant du remarquable mouvement américain et anglais des Sociétés de culture morale, familier avec les patrons de cette œuvre de moralisation indépendante et laïque, avec les F. Adler, les Moncure Conway, les Salter, les Stanton Coit qu'il cite abondamment, on sent qu'il a gardé de sa fréquentation avec leurs écrits quelque chose de leur zèle de prédicateurs et de réformateurs.

De là nécessairement un double caractère du livre de M. de G. : très personnel par l'accent et la conviction agissante, il l'est beaucoup moins par l'originalité du contenu, que l'auteur avoue d'ailleurs avec une parfaite modestie n'avoir point cherchée. Il aspire plus à convaincre qu'à piquer la curiosité par des théories nouvelles. Il écarte volontairement la critique historique des systèmes, les polémiques d'un caractère purement spéculatif [1]. Mais s'il rejette ainsi, avec un louable désintéressement, toute apparence d'érudition, ce n'est pas faute d'avoir à sa disposition les connaissances les plus variées et les lectures les

1. C'est ainsi que l'étude de la théorie kantienne de la liberté est rejetée dans un appendice. On remarquera aussi que M. de G., fidèle à cette méthode, s'abstient dans bien des cas de nommer les représentants de certaines théories qu'il discute.

plus étendues, ainsi que ses notes en témoignent [1]. Si nous avions une réserve à faire, elle porterait sur la composition un peu flottante de certains chapitres, et sur l'étendue et le nombre, parfois excessifs, des citations. Mais dans son ensemble le livre, jugé au point de vue que nous avons indiqué et qui est celui de l'auteur, est un livre d'une lecture facile et attrayante, instructif et clair, propre enfin à donner de la moralité un sentiment vif, une idée généralement juste et concrète.

Nous croyons pouvoir diviser l'ouvrage en quatre parties. — I. Les bases de la morale. — II. La liberté et la responsabilité; leur conciliation avec le déterminisme. — III. La morale et la théologie. — IV. La morale et la nature.

I. — La première partie que nous constituons avec les cinq premiers chapitres, est à proprement parler l'exposition des principes moraux adoptés par M. de G. Ces principes sont de deux ordres, suivant que nous considérons les actes eux-mêmes, leur nature, les règles et les raisons du jugement que nous portons sur leur valeur, ou que nous considérons au contraire l'agent moral, ses motifs d'action, son caractère moral intérieur. La moralité peut être envisagée soit objectivement soit subjectivement, et l'auteur établit nettement quelque part la différence des formes et des règles de nos jugements moraux suivant qu'ils portent sur la valeur des actes ou sur le caractère des personnes.

1. Il nous faut d'abord en morale un principe directeur, une règle, un critérium (*Richtschnur*).

La conscience n'y suffit pas, car bien qu'assez unanimes dans les cas les plus ordinaires, les diverses consciences se contredisent encore fréquemment. Comment découvrir la règle cherchée? En nous demandant qu'elle est celle qui expliquerait tous les jugements de la conscience jusque dans leurs exceptions et leurs anomalies. Nous voyons ainsi que le critérium implicite, plus ou moins inconsciemment appliqué pour décider du bien et du mal, est celui de l'intérêt général. Dans les discussions, dans les cas obscurs, on l'invoque explicitement. D'ailleurs les concepts mêmes de bien et du mal ne se comprennent que comme formule d'un rapport, et, en dernière analyse, d'un rapport à la satisfaction d'une sensibilité. Prendre le bien pour règle, c'est donc se proposer la plus grande satisfaction, le plus grand bonheur de tous. Les vertus et les vices sont les modes d'action considérés comme favorables ou nuisibles à l'intérêt général. Les exceptions aux règles morales courantes, les conflits de devoirs, la subordination des devoirs, autant de problèmes résolus par le même principe. Tout progrès moral enfin consiste dans l'extension de ce principe dont l'application, primitivement restreinte à une société particulière, limitée, est graduellement

1. On permettra toutefois à un lecteur français de regretter, parmi les nombreux noms cités, l'absence de ceux de MM. Fouillée et Guyau, qu'il s'attendait à rencontrer l'un dans les études sur la liberté, l'autre dans les chapitres sur les questions religieuses, d'autant que les idées de M. de G. sur ces problèmes concordent en plus d'un point avec celles des deux écrivains français.

étendue à l'humanité entière. Prétendra-t-on lui substituer le principe de la perfection? Mais c'est un principe purement formel. La perfection n'est que l'adaptation à un but. Comment, dès lors, sans un cercle vicieux, transformer cette perfection elle-même en un but suprême?

Au principe du bonheur général on a objecté son obscurité. A quoi Spencer a déjà fort bien répondu que l'obscurité d'une règle ne prouve pas qu'elle ne soit pas la règle. Nous irions plus loin même. Où réside cette obscurité? Non dans le principe qui est on ne peut plus clair, mais bien dans ses applications. Or la variété, la complexité de ces applications tient évidemment à une cause indépendante de tout système, à la complexité des conditions de la conduite. L'obscurité d'une règle morale dans ses applications peut donc venir de ce qu'elle est bien adaptée à son objet et elle serait alors un argument en sa faveur.

D'ailleurs, remarque M. de G., dans les cas ordinaires on n'a rien de mieux à faire qu'à suivre la conscience, car elle n'est autre chose que le résumé des expériences humaines sur les conditions du bonheur social. Mais la conscience éprouve-t-elle un embarras, il faut bien remonter au principe et alors on se posera une double question : Est-ce mon intérêt qui me fait hésiter? Et surtout : Qu'arriverait-il si tout le monde en faisait autant? Le précepte à observer est donc celui-ci : Agis de manière que ta conduite puisse être universalisée pour le bien général. Le lecteur pensera nécessairement ici au fameux « Grundgesetz » de Kant. M. de G. ne fait pas le rapprochement. Il eût assurément été curieux de signaler ici les analogies et les différences et de faire voir comment, par la voie empirique, la morale arrive à formuler une règle si semblable à celle que Kant prétend tirer de la raison pure.

M. de G. répond encore à un certain nombre d'objections. Toute cette discussion est une des parties les plus étudiées du livre et mérite d'être lue. Nous ne pouvons qu'en signaler les points les plus intéressants.

Il est dangereux, objecte-t-on, de faire appel au principe de l'utile. Non, répondait déjà très bien J. Bentham, dès qu'il s'agit de l'utilité générale. Cela n'est dangereux que pour les intérêts égoïstes des privilégiés qui peuvent craindre qu'on ne s'aperçoive alors des abus dont ils tirent profit. D'ailleurs écarter le principe de l'utile sous prétexte qu'il serait dangereux, n'est-ce pas doublement se contredire, puisqu'alors on admet implicitement le critérium de l'utilité et que, d'autre part, on déclarerait contraire à l'intérêt général la poursuite de l'intérêt général?

Mais, dira-t-on, la conscience est la règle la plus favorable à l'intérêt général. D'accord; mais d'abord parler ainsi c'est accepter le principe qu'on prétend rejeter; puis si les prescriptions de la conscience sont conformes à l'intérêt général, comment serait-il nuisible d'analyser cette conscience, de la justifier par l'intérêt général, et d'ajouter ainsi à son autorité? — Le principe de l'intérêt général implique-t-il l'acceptation de la maxime : La fin justifie les moyens? Au contraire, il l'exclut

puisque, si les moyens sont déclarés mauvais, c'est précisément parce qu'une partie de leurs conséquences est contraire à l'intérêt général. — Compromet-il le droit individuel? En aucune façon, puisque l'intérêt général exige le respect des personnes. Sur ce point, il nous eût paru bon que l'auteur insistât davantage; sa réponse nous semble insuffisante et le paraitra plus encore à ceux qui ne veulent pas entendre parler d'un fondement empirique du droit. Plus satisfaisante est la réplique à une objection déjà refutée maintes fois dans l'école empirique, mais toujours reprise avec la même confiance dans les écoles adverses : Le bonheur ne saurait servir de principe moral, car il n'a pas de valeur morale. Qu'est-ce donc encore une fois qu'une valeur qui ne correspondrait à aucune satisfaction?

En revanche, nous trouvons encore bien prompte la discussion de la thèse évolutionniste, qui, faisant du maintien et de l'élévation du niveau de la vie le principe de la moralité, semble conduire, avec la doctrine de la sélection, au sacrifice impitoyable de l'individu. C'est là assurément une des plus graves difficultés que puisse rencontrer la morale empirique, un des points où elle semble heurter de front les sentiments les plus profonds de la conscience morale. Nous regrettons que sur ce problème M. de G. ne se soit pas plus nettement et plus longuement expliqué. Sa principale réponse est que la vie n'est pas bonne par elle-même, mais par le bonheur qu'elle comporte.

Si ce n'est pas la vie, mais le bonheur de la vie qui est un bien, on est amené à discuter la possibilité de ce bonheur et sa négation par le pessimisme. C'est ce que fait M. de G. après avoir, un peu longuement peut-être, mis les deux thèses en présence. Nous ne saurions entrer dans le détail de cette discussion, bien conduite d'ailleurs, mais qui n'offre rien de bien nouveau. Signalons seulement les arguments d'ordre pratique qui paraissent le plus particulièrement liés au point de vue essentiellement concret où se place l'auteur : si l'optimisme béat d'un Candide a cette conséquence fâcheuse de nous faire oublier et méconnaître les maux que nous devrions soulager, le pessimisme n'est pas moins dangereux. Sans parler du découragement qu'il entraine, il devrait aboutir logiquement au mépris le plus absolu de la vie et des intérêts d'autrui. Il est facile de voir que M. de G. ne prend d'ailleurs pas fort au sérieux, théoriquement parlant, la philosophie pessimiste. Pour lui Schopenhauer et ses adeptes ne sont que des « dyskoles », des malades atteints d'humeur noire qu'il faut guérir, plus que des philosophes qu'il faille réfuter.

2. Il ne suffit pas de déterminer l'objet de l'activité morale ; il faut en découvrir les ressorts.

Tout d'abord il est certain que l'homme n'agit jamais sans y être déterminé par un certain plaisir. Aucun amour, aucun dévouement n'échappe à cette loi. Mais est-ce à dire que l'égoïsme soit inévitable? On l'a cru et ce contresens vient (l'auteur l'a déjà montré dans un ouvrage antérieur) de ce que l'on confond le côté représentatif et le

côté affectif des faits de conscience. En effet, nous sommes égoïstes ou désintéressés, non en raison du plaisir qui détermine notre action, mais en raison de l'objet, de la matière de ce plaisir. Si c'est notre propre personne que nous avons en vue, c'est alors que nous sommes égoïstes. Mais si c'est autrui, comment prétendre que nous le soyons encore? Ainsi l'homme n'est point fatalement voué à l'égoïsme. Aussi bien est-il impossible de comprendre la moralité sans sortir de l'égoïsme. Aucune sanction (on remarquera que ce mot n'a pas ici rigoureusement le sens que lui donne par exemple l'école spiritualiste) n'établit un accord complet entre l'intérêt général et l'intérêt particulier. Quel est dès lors le sentiment qui doit nous servir de mobile, quelle est la fin morale à poursuivre (*sittlicher Endzweck*)? C'est la satisfaction morale, la conscience d'avoir agi pour le mieux. Seule, cette fin est accessible à tous; seule, elle est à l'abri des accidents de la fortune. Pris en lui-même, le sentiment du bien général serait ordinairement trop faible pour mouvoir l'activité.

On s'étonnera sans doute avec nous de voir la morale de M. de G. tourner si brusquement, pour ainsi parler, au subjectif. A lire certains passages on ne croirait pas avoir affaire au même moraliste, qui a commencé par donner à la moralité une règle, une fin objectives. Sans doute on peut distinguer dans la moralité les éléments subjectifs des éléments objectifs. Mais il est impossible de les isoler. Ils ne sont pas indépendants l'un de l'autre. Or d'une manière générale nous ne trouvons pas que M. de G. ait établi un lien assez étroit entre ces deux éléments. Car enfin si le but objectif de la moralité est le bonheur général, en quoi la conscience, la vraie conscience, peut-elle différer de l'amour du bonheur général, et comment distinguer la poursuite de la satisfaction morale de la poursuite du bonheur social? L'amour du bonheur général est trop faible chez la plupart des hommes? Comment le désir de satisfaire sa conscience, c'est-à-dire de trouver une satisfaction dans la poursuite de ce bonheur général, serait-il plus fort? La conscience est insuffisante comme guide? Sera-t-elle plus satisfaisante comme mobile? N'est-il pas singulier, quand on conseille la réalisation d'une fin (le bonheur général), de chercher à l'obtenir à l'aide d'un mobile différent de l'amour de cette fin même? Le mobile risque alors évidemment de devenir un guide, et un guide médiocrement sûr, puisqu'il a perdu sa boussole. Nous ne comprenons pas trop comment, après avoir montré dans le bien général le critérium objectif de la moralité, sa raison d'être en somme, l'auteur peut poser comme *fin morale* la satisfaction de la conscience. Ce n'est pas *en vue de satisfaire sa conscience* qu'on doit travailler au bien social, mais en vue du bien social lui-même; la satisfaction subjective qu'on en éprouve peut être un stimulant, non un but, et ce stimulant lui-même, encore une fois, n'existe qu'en raison de l'amour même de la fin poursuivie. Au reste, le critérium est toujours emprunté à la fin; le critérium de la valeur d'un outil, c'est son appropriation à la fin pour laquelle il est construit; si le critérium de

la bonne conduite est son adaptation au bonheur général, c'est donc évidemment que ce bonheur général est la seule vraie fin de la conduite. Dans l'analyse de M. de G., il semble que la réalisation du bonheur général ne soit qu'un moyen pour l'individu de satisfaire sa conscience. Or, à notre sens, c'est juste le contraire. La conscience n'est qu'un moyen et pour ainsi parler un organe du bonheur général, organe que les conditions mêmes de la vie sociale créent chez les individus et à l'aide duquel la société arrive à leur imposer le respect et même à leur inspirer l'amour du bonheur général. Mais justement ce qui manque dans l'exposition de M. de G. c'est l'explication des origines de la conscience. Il condamne l'intuitionnisme, et cependant, en certains passages, il parle de la conscience en véritable intuitionniste. Il prend trop la conscience comme un point de départ pour le moraliste. Elle peut l'être assurément, mais à une condition : c'est qu'on la présente elle-même comme un point d'arrivée, comme un résultat, autrement elle se trouve absolument suspendue en l'air et on ne voit pas la raison de son autorité.

Cette réserve faite, il faut reconnaître que M. de G. a mis du moins clairement en évidence le rôle et l'importance des sentiments moraux. Il montre, dans un excellent chapitre l'impossibilité de réduire les motifs moraux à la pure raison. « La raison parle à l'indicatif, non à l'impératif. » Elle ne fournit que des formes logiques dont on ne peut rien tirer de moral. C'est Kant, on le voit, qui sans être nommé est ici visé, et même atteint, croyons-nous.

II. — Dans la série des chapitres suivants (sixième et septième section et appendice), M. de G. reprend à un point de vue surtout pratique la question inépuisable de la liberté. Nous le connaissions déjà comme résolument déterministe. Son but principal est ici de faire voir que non seulement la morale n'a rien à perdre, mais qu'elle a tout à gagner à l'adoption du déterminisme. Seul il explique la responsabilité, les châtiments, les promesses, etc.; dans l'indéterminisme au contraire nos actes cessent d'être vraiment nôtres; la responsabilité, le mérite, etc., deviennent inintelligibles. L'argument fondamental est tiré de la confusion constamment commise par les partisans du libre arbitre entre la *détermination* et la *contrainte*; agir d'une manière déterminée ce n'est pas cesser d'agir par soi-même. Au contraire, c'est alors seulement que l'action émane vraiment de nous. On ne peut dire que nous ne faisons ce que nous voulons que « si nous voulons d'après ce que nous sommes », suivant le mot de Schopenhauer. La conclusion est « qu'on s'efforce en vain de découvrir une opposition entre notre conscience logique et notre conscience morale. La morale n'est pas illogique ni la logique immorale. La loi de causalité, loin d'être exclue, est supposée par la morale. »

La critique que, dans un bon appendice, M. de G. présente de la théorie kantienne de la liberté, a ce mérite de ressortir pour ainsi dire d'elle-même du choc de textes bien choisis, et dont le rapprochement

atteste les incertitudes et les contradictions de Kant. Si le noumène est « hors du temps », si « rien n'y arrive », comment posséderait-il un pouvoir consistant à « commencer de lui-même une série de faits »? Admet-on l'existence d'un semblable pouvoir? Alors, d'une part, on voit qu'il fonderait simplement un indéterminisme sans valeur morale; puis on se demande comment il serait conciliable avec le déterminisme phénoménal que Kant prétend expressément maintenir dans toute sa rigueur, quoique, suivant la juste remarque du critique, il ait souvent bien peu l'air d'y croire. — Schopenhauer, plus logique et plus radical que Kant, met la liberté dans l'être et non plus dans l'acte. Mais alors le « caractère intelligible » n'est plus que la substance dont le « caractère sensible » est la manifestation fatale; quelle liberté prétend-on trouver là? Au reste la doctrine du choix intemporel est doublement inintelligible et contradictoire; un choix est un acte et par conséquent ne saurait être intemporel : puis un choix suppose un être qui choisit et comme, d'après Schopenhauer lui-même, il n'y a « pas d'existence sans essence », et que « l'on veut d'après ce que l'on est », on ne voit pas quelle liberté comporterait ce choix intemporel.

III. — Les chapitres sur les rapports de la moralité et de la théologie sont sans doute ceux qui en dehors du cercle des purs philosophes attireront le plus aisément l'attention, et nous ne serions pas éloignés de croire qu'ils sont de ceux auxquels l'auteur attache le plus d'importance. Le critique placé à un point de vue purement spéculatif pourra trouver qu'on n'y rencontre pas beaucoup d'idées neuves. M. de G. n'en a point jugé ainsi, et le public auquel il s'adresse l'en approuvera, et nous leur donnons raison à tous deux. Une idée n'est pas vieille tant qu'elle n'a pas encore triomphé — ou succombé. Elle n'est point morte tant qu'elle lutte et rencontre des résistances. Elle n'est point banale tant qu'elle ne s'est point fait partout accepter; il faut bien la reproduire si l'on veut qu'elle finisse par s'imposer, et recommencer à frapper les mêmes coups tant qu'ils n'ont point encore assez porté.

Pas un penseur n'en disconviendra en effet, à quelque bord qu'il appartienne : la libre pensée a pris intellectuellement une immense extension; moralement elle est restée bien au-dessous de sa tâche. Elle n'a rien su organiser. Il en résulte que notre situation morale est caractérisée par une singulière et dangereuse contradiction : nous continuons, dominés par une convention sociale acceptée ou subie, à faire reposer l'éducation morale sur des croyances théologiques, pendant que notre critique ne cesse de battre en brèche ces mêmes croyances. Notre culture intellectuelle est en conflit avec notre culture morale, et nous détruisons d'une main ce que nous édifions de l'autre. Que quelques-uns en concluent à la nécessité d'endiguer le courant de la libre pensée, on le sait et on le comprend, mais on peut douter de la légitimité et surtout du succès de la tentative. M. de G. adopte naturellement l'autre terme de l'alternative; il veut qu'on abandonne les bases théologiques de la morale, et qu'on en revienne à une morale purement

humaine. C'est à cette œuvre d'affranchissement que se sont consacrées les Sociétés américaines de culture morale dont M. de G. apprécie si hautement les efforts. Aussi n'est-ce pas tant l'insuffisance théorique des fondements théologiques de la morale que leur inefficacité ou même leurs dangers pratiques qu'il s'applique à montrer.

Suivant lui la préoccupation de la vie future paralyse la vie présente et la dénature, affaiblit nos affections en nous faisant croire qu'elles ont l'éternité devant elles. « La sagesse est la méditation de la vie, non de la mort », dit Spinoza, et les chapitres de M. de G. sont un vigoureux commentaire de cette pensée. Pourtant, ajoute-t-il, la pensée de la mort a, elle aussi. son utilité; seulement au lieu de nous conduire à une stérile contemplation d'un au-delà problématique, elle doit au contraire nous stimuler à employer le plus activement possible la vie présente, la seule dont nous soyions bien sûrs de disposer. C'est comme le pari de Pascal retourné : ne compromettons pas des intérêts très certains, très réels, pour des intérêts très incertains, si grands qu'ils puissent être. La prière, elle aussi, paralyse l'activité; elle atténue le sentiment de la responsabilité et substitue à des efforts efficaces une passive confiance dans un secours étranger. L'optimisme naïf qui rapporte tout à la providence est à la fois pernicieux parce qu'il rejette inévitablement sur Dieu le mal lui-même et nous le rend indifférent ou même respectable; et ingrat parce qu'il reporte sur Dieu aussi la reconnaissance due aux bienfaiteurs de l'humanité. Ajoutons enfin la déplorable habitude de crédulité favorisée comme une vertu par toutes les théologies, les dangers de la croyance à la rémission des péchés, la substitution souvent remarquée de vertus théologiques conventionnelles aux vertus morales vraies, et nous aurons résumé les principaux griefs de M. de G. contre la morale théologique.

Le réquisitoire est sévère. Mais M. de G. est adversaire déclaré de tout compromis; il l'est avec le généreux W. K. Clifford, l'ardent apôtre de la sincérité à outrance dont il commente quelques belles paroles dans son chapitre sur *le Peuple et la foi*. Les fins politiques qui, dans leur incrédulité, veulent maintenir la « religion pour le peuple » sont aussi naïfs que peu scrupuleux. Car le temps est passé des doctrines secrètes réservées à une élite. Comme la vérité, le discrédit d'une croyance pénètre inévitablement jusqu'aux plus humbles rangs de la foule.

Toutes ces pages, on le voit, respirent une parfaite confiance dans la puissance et les effets bienfaisants de la vérité, une foi robuste et saine dans le sens et le prix de la vie; elles contrastent heureusement avec les négations des pessimistes qui le réduisent à néant, et celles des mystiques qui le placent en dehors de la vie elle-même.

IV. — Ce n'est pas seulement de la théologie que M. de G. veut affranchir la morale, mais aussi de toute métaphysique de la nature. C'est l'objet du dernier chapitre sur *la nature et la morale*, qui rappelle en plus d'un point la belle étude de Stuart Mill sur la même question.

On a fondé la moralité sur la conformité à la nature. L'auteur attaque cette thèse en niant toute finalité. La finalité, elle vient de nous. D'ailleurs, la nature eût-elle des fins, serait-ce une raison qui nous obligeât à y collaborer, si elles nous étaient contraires? Nous travaillerions aux fins de la nature parce qu'elles nous sembleraient bonnes, et non parce qu'elles seraient les fins de la nature. — Restreindra-t-on cette conception finaliste à la nature humaine, la moralité consistera-t-elle à suivre les fins de *notre* nature? Mais par naturel on ne pourra alors entendre ni le primitif, car c'est l'imparfait, ni le non artificiel, car en un sens tout perfectionnement gagné sur la nature est artificiel. Ce sera donc l'idéal? Mais alors la pétition de principe est évidente. La nature n'a rien de moral; c'est à nous de l'idéaliser. La loi de sélection ne saurait nous remplacer dans cette tâche. Le Christ est crucifié, Socrate boit la ciguë, Bruno monte sur le bûcher : la loi de sélection n'en est pas démentie, car ils n'étaient pas les mieux adaptés. Cette observation, pour intéressante qu'elle soit, soulève peut-être plus de difficultés qu'elle n'en résout. Au-dessus des forces brutes s'élèvent dans la société, dégagées par la vie sociale elle-même, des forces morales qui y jouent un rôle de plus en plus prépondérant et qui, elles aussi, participent à la sélection. Comment la sélection opère-t-elle pour les dégager; comment ensuite, à la sélection brutale que M. de G. trouve, avec raison, moralement insuffisante, une sélection morale et sociale, mais naturelle encore, se superpose-t-elle? Voilà des questions que M. de G. provoque et auxquelles il ne nous paraît pas donner une réponse suffisante. La lacune se sent d'autant mieux qu'il reconnaît l'importance sociale de la sélection. Il affirmait au début que l'homme découvre la morale et ne l'invente pas; il affirme dans sa conclusion une certaine concordance entre les lois naturelles et les lois idéales. Comment dès lors sépare-t-il à ce point ici la nature et la morale? Comment ne songe-t-il pas plutôt à montrer exactement ce qu'il y a de naturel dans la morale? Car, enfin, si la morale corrige et dépasse la nature, ce ne peut être qu'en s'appuyant sur elle. Il faut qu'elle soit un résultat pour devenir un principe, un fait avant de fournir un idéal, un produit avant d'être une cause; il faut que la nature la suggère avant de pouvoir être pliée à ses fins. D'ailleurs ce n'était plus ici la métaphysique, mais la science de la nature dans ses rapports avec la morale qui se trouvait en question, et si la première pouvait justifier les défiances de M. de G., il n'en était peut-être pas de même de la seconde. M. de G. ne nous semble pas avoir distingué suffisamment ces deux faces si différentes du problème qu'il examinait.

L'auteur conclut à l'indépendance de la morale et surtout à celle de la personne morale. L'homme s'appartient à lui-même. Il n'est l'instrument ni d'une divinité ni d'une nature. « En dehors de l'homme, écrit M. de G., la nature n'offre pas le caractère d'un être moral. Cependant le bien seul y est solide et durable, le mal doit en disparaître... Il n'est pas de loi idéale qui ne soit sanctionnée par les lois naturelles de la vie...

Introduire le bien dans le monde et l'y faire régner, telle est notre tâche que la nature ne peut remplir pour nous. Mais elle ne travaille pas non plus en un sens contraire aux fins de la moralité et l'on peut la porter à les servir. Sans doute le monde n'a point de prières à recevoir de nous, mais il mérite de provoquer notre joie, car il est beau et plein de splendeur, et le bien y domine. Quant au mal et à la souffrance, il n'en est pas responsable, car il ne les a pas voulus. Et comme l'homme n'est pas l'œuvre d'un être personnel et doué de volonté, il ne peut rejeter sa responsabilité sur un tel être : il reste seul l'objet d'un jugement moral. Il est indépendant. Mais si ce n'est point un Dieu qui lui donne des ordres, ni une nature qui lui impose des fins, sa conscience du moins lui intime ce commandement : Donne à ta vie une fin morale. »

G. BELOT.

Susanna Rubinstein. — AUS DER INNENWELT. PSYCHOLOGISCHE STUDIEN (Leipzig, Edelmann, 1888, 211 p. in-8°).

Les grandes écoles de philosophie, écrivait un critique allemand au sujet des *Essays* de cette autoresse, ont eu presque toutes un représentant parmi les femmes ; les néo-platoniciens ont eu leur Hypatie, les sensualistes français leur Sophie Germain; l'école de Herbart possède aujourd'hui Susanna Rubinstein. Mlle Rubinstein, en effet, procède de Herbart; elle se rattache à ce maître par Volkmann et par Nahlowsky, auxquels on verra qu'elle emprunte beaucoup de citations. J'ai déjà parlé ici des seconds Essais de physiologie et d'esthétique. Le présent volume est formé de sept études, qui se rapportent, comme l'indique le titre, à notre *monde intérieur,* — caractère, humeur, sympathie, sentiment esthétique, sommeil et vie nocturne de l'âme, sensations en général, sensations de couleurs concomitantes.

Ces études sont agréablement écrites, et elles ne laissent guère à désirer sous le rapport de l'érudition. On lira avec plaisir les trois premières, où Mlle Rubinstein analyse quelquefois très finement les qualités des deux sexes : chez l'homme, la volonté, qui est le vrai fonds du caractère; chez la femme, le sentiment (fühlen), qui est l'essence de l'humeur (gemüth). On trouvera dans la quatrième une histoire des doctrines esthétiques très bien présentée. Elle n'oublie pas, dans cette histoire, de mentionner le beau travail de cette Sophie Germain, dont on a prononcé le nom en parlant d'elle, travail qui offre avec la théorie esthétique de Wundt une étroite parenté, autant du moins que Sophie Germain a montré la valeur de l'idée d'ordre, d'unité, de symétrie, dans les constructions diverses du génie humain.

L'étude sur le sommeil est également intéressante. L'intention personnelle de Mlle Rubinstein a été ici de ramener les faits variés de l'hypnose, des hallucinations morbides et de la vision mystique, aux éléments simples du rêve, c'est-à-dire à une combinaison des images déposées dans les centres nerveux et qui échappent présentement à la

conscience. Chemin faisant, elle critique, avec raison selon moi, l'analogie qu'on a voulu établir entre les influences sociales et la suggestion proprement dite. « Il en est tout autrement, écrit-elle (p. 156), de l'assimilation des opinions et des idées puisées dans la commune vie historique, et de celles qui sont suggérées dans l'hypnose. Celles-là se sont ajoutées l'une à l'autre lentement, comme les cellules qui constituent la croissance de notre corps. En outre, elles sont modifiées et repétries conformément aux dispositions et au naturel de chacun. De ces actions combinées, aussi bien que des composants morphologiques des figures cellulaires héritées, résulte la représentation centrale de l'individualité, dans laquelle la représentation suggérée n'est qu'une transfusion, et qui plus est imposée par la contrainte. En même temps donc que la suggestion à long terme semble être une atteinte inquiétante à l'ordre humain, elle ne sert qu'à augmenter inutilement cette « angoisse », qui est, selon la belle expression de Schelling, « le sentiment fondamental de tous les êtres ».

Dans son étude sur les sensations en général, Mlle Rubinstein s'efforce d'abord de distinguer les sensations (*Empfindungen*) des sentiments (*Gefühle*). Dans la sensation même elle distingue : le contenu, la quantité, le ton (retentissement dans la vie totale comme action d'arrêt ou d'excitation, comme peine ou plaisir). Les nerfs, dit-elle, sont des isolateurs, ils spécialisent les impressions. Mais elle rejette, avec Lotze et Wundt, la théorie d'une « énergie spécifique » des nerfs, proposée par J. Müller et si longtemps acceptée, et ne reconnaît que des états nerveux différents (Volkmann). Si le contenu de la sensation dépend de la conduction par les nerfs, la quantité dépend de l'intégrité, de la santé de l'organe. Quant au ton, elle reproche à Purkinje, à Lotze, à Spencer, et aux psychologues plus modernes, Höffding et Kröner, d'avoir attaché à la sensation, par l'emploi de ce mot *Ton*, *Accent*, le caractère du sentiment. Accentuation, retentissement (Betonung), lui sembleraient des termes plus justes ; le sentiment est un fait psychique. « Combien, dit-elle (p. 171), il serait à souhaiter que l'on mît fin à cette confusion terminologique, et qu'on adoptât la distinction si juste de Herbart, d'après laquelle les sentiments sont des phénomènes qui appartiennent à la vie représentative. Le plaidoyer de Nahlowsky et sa claire délimitation des domaines du sentiment et de la sensation sont plus convaincants que la vive polémique dirigée contre elle par Kröner. »

Laissons la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, et venons au toucher. Mlle Rubinstein y reconnaît deux couples de sens : le premier, le sens du toucher et le sens musculaire, qui nous mettent en rapport actif avec le monde extérieur ; le second, le sens du corps (*Körpersinn*) et le sens général, la cénesthésie (*Gemeingefühl*), qui sont passifs. Je ne dirai rien du premier couple, sinon que Mlle Rubinstein attribue à la main notre connaissance de la troisième dimension. Quant au second couple, elle reconnaît la difficulté de montrer la différence entre le sens du

corps et les sensations organiques, ou plutôt générales. On n'a plus affaire ici à des régions nerveuses déterminées, mais à des groupes de sensations recueillies un peu partout. Le sens du corps comprendrait ces états parfaitement définis, la douleur physique, la faim, la soif, et d'autres états plus vagues, ceux qui dépendent des mouvements respiratoires par exemple. Les sensations générales (le *Gemeingefühl* de Herbart) seraient la somme des sensations qui ne peuvent être ni localisées ni définies. C'est une suite, nous dit Mlle Rubinstein, de tous les actes vitaux : une partie importante en est figurée par le travail d'échange lié aux fonctions digestives et respiratoires. Ce « sens général » se renouvelle sans cesse avec la vie elle-même, et il subit aussi des variations. Certaines influences extérieures, comme le contact des vêtements, peuvent encore le modifier, et c'est cette variabilité qui justifie l'emploi du mot sentiment pour désigner ce qui est un sens. Il nous fait une personnalité, et il nous isole dans notre personnalité. Ce qu'il y a de constant dans les éléments de notre corps compose notre tempérament, ou sanguin, ou lymphatique; ce qu'il y a de changeant dans leurs relations détermine nos appétits, nos tendances.

De l'état passager de notre sentiment vital résulte enfin cette disposition bonne ou mauvaise dont Gœthe s'informait toujours avant de commencer un travail. « Je verrai, écrivait-il à Schiller, comment les esprits me traitent aujourd'hui. »

La dernière étude, concernant l'éveil des sensations de couleur par les sens voisins, c'est-à-dire le phénomène de la double sensation, n'est pas moins agréable à lire que les précédentes. On ne reprochera point à Mlle Rubinstein le défaut de clarté ou le manque d'informations. Mais elle traite un peu sommairement, à mon avis, des questions qui exigeraient une critique beaucoup plus serrée. Douée comme elle est du sens psychologique, et munie d'une science solide, elle pourrait rendre un véritable service en portant son enquête sur des faits spéciaux, en nous donnant les monographies de quelques événements de ce « monde intérieur », où elle se promène avec aisance plutôt qu'elle n'y jette la sonde.

LUCIEN ARRÉAT.

Dr H. Vaihinger. — NATURFORSCHUNG UND SCHULE, etc. (EIN VORTRAG, etc. *La science naturelle et l'école. Discours.*) Köln, Leipzig, 1889, XII-54 p. in-8°.

L'enseignement des gymnases a été souvent attaqué en Allemagne, comme celui des lycées l'a été en France. W. Preyer, entre autres, a dirigé contre lui une attaque des plus vives, en un discours prononcé à Wiesbaden, en 1887, à l'assemblée annuelle des naturalistes et professeurs allemands. L'éminent physiologiste, d'ailleurs, prête son concours à une grande entreprise due à l'initiative de M. Hugo Göring, dont l'objet est de créer ce que M. Göring appelait d'abord l'école de la

vie, *Lebenschule*, et qu'il appelle aujourd'hui la nouvelle « école allemande [1] », école d'où serait exclu, comme vraiment *spécial*, l'ancien programme classique. Vaihinger a répondu à Preyer en un discours prononcé à Cologne, le 22 septembre dernier, devant le même auditoire; il s'y place sur le terrain de son adversaire, et prétend justifier les études classique par la philosophie de la nature et par celle de l'histoire. C'est toujours la « question du latin », mais très agrandie et portée cette fois au tribunal de l'évolution, du darwinisme. Ainsi cette querelle pédagogique intéresse directement la philosophie, puisqu'il s'agirait d'une application des données scientifiques à l'enseignement public.

Le principe invoqué par M. Vaihinger, c'est la répétition abrégée de la phylogenèse dans l'ontogenèse, c'est la loi du développement parallèle de l'individu et de la race. « L'individu humain, écrit-il, doit parcourir et répéter, dans son développement physique et psychique à la fois, les mêmes degrés que ses ancêtres ont parcourus lentement dans leur perfectionnement séculaire. L'histoire de l'évolution graduelle de l'humanité s'appelle aujourd'hui l'histoire de la civilisation. Nous pouvons donc déduire, de la loi biogénétique fondamentale, la loi psychogénétique, et la formuler ainsi : le développement intellectuel de chaque individu en particulier doit récapituler les stages historiques de la culture de l'humanité. » En d'autres termes, quiconque veut s'élever au niveau de la civilisation moderne doit revivre, en quelque sorte, les grandes époques de la vie de notre espèce, et cela suffit à justifier l'enseignement classique du gymnase, quelque réforme qu'il soit au reste désirable d'y introduire.

Telle est la thèse. J'ai le regret de ne pas la croire inattaquable. Tant que l'on reste dans la biologie pure, la loi du développement parallèle a un sens très précis; elle porte sur des faits vérifiables, et le rapport qu'elle exprime, enfin, a son soutien dans la physiologie. En est-il de même encore, lorsque nous passons du physique au psychique? Ne sommes-nous pas en danger de transposer le sens des mots, et de bâtir sur une simple analogie plus qu'elle ne peut tenir? Preyer, sans doute, a emprunté à la physiologie quelques règles pédagogiques très générales; mais elles concernent les organes et les fonctions, et il n'a pas poussé la « pédagogie physiologique » au delà du terme où ces deux mots s'accouplent naturellement. Quant à déduire d'une loi biologique un programme d'instruction, c'est une autre affaire, et, sans insister davantage sur le caractère aventureux de ce procédé, j'y vois des difficultés pratiques.

Notons d'abord une divergence capitale dans l'interprétation du principe même sur lequel M. Vaihinger s'appuie. Il invoque l'exemple des esprits les plus opposés, tels que Hegel et Auguste Comte, qui en

1. *Die neue deutsche Schule :* tel est aussi le titre d'une revue mensuelle fondée par Göring pour préparer cette création, et dont il veut faire un véritable « parlement pédagogique ».

auraient également fait usage. Or, que nous dit Comte? « L'éducation de l'individu, écrit-il, doit essentiellement reproduire celle de l'espèce, au moins dans chacune de ses grandes phases successives. » Et il entendait par là que chacun de nous regarde successivement le monde avec les yeux du théologien, du métaphysicien, du positiviste, de même que l'humanité a passé par les deux âges théologique et métaphysique, avant de venir à son âge positif. Mais cette proposition fameuse, on le remarquera sans peine, vise seulement une évolution de l'état mental, considéré comme la résultante des acquisitions, par la vie ou par l'école, de chaque individu. Peu importe ici la valeur des « trois états » assignés par Comte à cette évolution. La règle pratique à tirer de la loi comtienne concernerait, en tous cas, la méthode et l'esprit de l'enseignement, plus que sa matière. M. Vaihinger me semble, au contraire, considérer moins les méthodes que les programmes. Son principe ne signifie pas une répétition d'états psychiques très généraux, dépendant en partie du développement même de l'organe cérébral; il signifierait peut-être une telle reviviscence du passé par le détail, que chacun de nous serait, pour ainsi dire, le Grec des temps homériques, le Romain du siècle d'Auguste et le chrétien du moyen âge, avant d'être l'homme d'un âge scientifique et l'Européen du XIXe siècle.

Ce principe supposé accepté, le gymnase et le lycée ne devraient pas demeurer, du reste, ce qu'ils sont. Borner toute la vie du passé à la culture gréco-latine et au christianisme, c'est d'abord un peu court. Puis, il n'est pas si exact d'affirmer que l'enfant ait la plus facile intelligence des contes homériques ou des histoires de Tite-Live, et qu'il entre tout naturellement « dans la peau » des vieux héros; il simplifie, bien plutôt, les vieilles histoires; il les met à son point, et cela doit être, vu la difficulté où nous sommes tous de comprendre les conditions sociales des temps antiques, pour lesquels il nous manque cette expérience de tous les jours que l'enfant acquiert déjà sur les hommes et les choses qui l'entourent. C'est une erreur, enfin, de prendre en bloc la culture grecque, par exemple, laquelle dépasse certainement, avec Aristote et Archimède, les débuts de l'âge chrétien, et la loi de répétition progressive s'appliquerait mieux à revivre ensemble tous les âges vraiment homochroniques au point de vue de la civilisation.

Il y aurait là sujet à des remarques intéressantes, qu'il ne m'appartient pas d'exposer ici. Nous devons simplement dire, sans recourir à aucune loi biologique dont on s'expose à fausser le sens et à exagérer la portée, que la connaissance de l'antiquité grecque et latine importe toujours dans le haut enseignement, et qu'elle est nécessaire à l'intelligence de nos civilisations, qui en sont venues et s'en inspirent sans cesse. Reste alors à débattre ce qui est proprement la question du latin, à savoir si l'étude des langues mortes est indispensable à la connaissance générale des sociétés où elles étaient parlées. On arrive ainsi aux questions de pédagogie pratique, et il s'agit de s'entendre sur les différences de l'enseignement général et spécial, sur les sacrifices à

faire, sur les changements à introduire dans nos programmes, sur la distribution même de nos écoles. J'ai donné ailleurs mon humble avis en ces matières. Je ne pourrais accepter aujourd'hui les conclusions, un peu téméraires à mon sens, du savant M. Vaihinger, bien que j'apprécie et respecte les sentiments qui l'ont conduit à vouloir justifier notre vieil enseignement classique.

Lucien Arréat.

G. Abate Longo. — La legge del diritto in rispetto alle varie leggi di natura (*La loi du droit dans ses rapports avec les différentes lois de la nature*). Catane, Martinez, 162 p. in-8°.

M. Longo, professeur d'Institutions de droit civil à l'université de Catane, et auteur d'un certain nombre d'ouvrages sur la philosophie du droit, nous donne un résumé de ses doctrines sur les rapports du droit avec les différentes lois de la nature.

L'ouvrage est divisé en cinq chapitres : I. Études critiques sur la théorie de l'évolution. — II. L'homme en regard des animaux inférieurs. (Point de vue psychologique et point de vue éthique.) — III. Unité et multiplicité des lois de la nature. — IV. La loi du droit. — V. Droit naturel et droit positif.

L'auteur indique dans les lignes suivantes de l'introduction l'idée générale du livre : « Nous avons conçu la loi du droit comme celle qui a son domaine propre dans le champ de la vie sociale humaine, sans méconnaître, en nous efforçant au contraire de mettre en relief l'intime connexion entre cette loi et toutes les lois de la nature. Les observations préliminaires sur la théorie de l'évolution réussiront peut-être à établir cette conception, puisque, malgré l'unité idéale qui régit le phénomène de l'évolution dans son ensemble, nous pouvons être certains de la diversité originelle des types de l'évolution elle-même, et aussi de ce fait, que dans l'état actuel du processus créateur, celui-ci ne peut se constater que dans le règne superorganique de l'humanité. »

Comme on le voit déjà par ces quelques lignes, l'auteur n'admet pas la théorie évolutionniste sous la forme où la développe Spencer. Il lui préfère la conception dynamiste de Caporali. Il limite donc l'influence des facteurs externes de l'évolution (adaptation, sélection), au profit des facteurs internes, de la spontanéité et du choix de la « nature qui se fait », dont la « nature faite » n'est que la fixation et l'habitude acquise. (Chap. I.)

Continuant à s'inspirer de son compatriote, il prétend conserver à la fois le monisme, en tant que les systèmes de rapports qui régissent les phénomènes restent identiques à travers les différents domaines de la nature, et la variété réelle, les différences caractéristiques de ces différents règnes considérés en eux-mêmes. M. Longo maintient donc comme un système d'analogies formelles, qu'il analyse, l'unité des lois

physiques, organiques, psychologiques, sociales. C'est ainsi qu'il retrouve partout la loi du mouvement *selon la ligne de plus faible résistance* et *selon la ligne de plus grande traction.* (Chap. III.)

Mais, en même temps, il maintient les prérogatives psychologiques, morales, sociales, du règne humain sur le règne animal. Les idées du beau, du bien, le sentiment religieux, n'apparaissent véritablement qu'en l'homme malgré les analogies qui se rencontrent chez l'animal. De même le droit est carastéristique de la société humaine et ne se retrouve pas véritablement dans les sociétés animales. (Chap. II.)

Après avoir discuté différentes formules du droit, notamment celles de Schœffle et de Schiaturella, d'une part; celles de Krause et de Trendelenburg de l'autre, l'auteur définit le droit : la loi de limitation et d'intégration réciproque et organique des biens et des personnes. Le droit, comme pouvoir, peut être considéré soit dans les rapports des personnes entre elles, soit dans les rapports des individus à l'unité sociale collective, au corps social. M. Longo reprend à ce propos la théorie de Vico qui distingue dans le droit, tant privé que public, trois éléments, la souveraineté, la liberté et la défense (dominio, libertà, tutela); il lui reproche seulement de ne pas suffisamment faire voir dans le droit « un complexus de forces organiques, individuelles et sociales, privées et publiques, qui d'une part se développent dans leur sphère d'action respective, d'autre part coopèrent à l'harmonie du tout ». Même lacune, et plus accentuée encore chez Romagnosi, qui considère trop exclusivement le droit comme ayant sa raison d'être dans l'intérêt individuel.

Considérée par rapport à la loi morale, la loi du droit représente l'aspect extérieur et mécanique de l'activité humaine, la loi morale l'aspect interne et dynamique : l'une a trait aux rapports de l'individu avec son milieu social, l'autre à l'idéal immanent de l'être lui-même. Mais l'une et l'autre sont supérieures à la coutume et à l'habitude, qui sont constituées par l'activité humaine fixée, devenue inconsciente et instinctive (natura fatta), tandis que le droit et la morale représentent « les formes nouvelles et meilleures de l'énergie physique en regard des vieilles habitudes » (natura che si fa). D'ailleurs, quoique interne, la loi morale a une valeur sociale non seulement par son action sur les individus, mais aussi en tant que les collectivités elles-mêmes ont leur loi interne et leur fin morale. (Chap. IV.)

Le dernier chapitre (V) contient l'étude des rapports du droit naturel et du droit positif. Celui-ci est conçu comme le développement concret que reçoit celui-là sous l'action de l'évolution (facteur interne) et de l'adaptation (facteur externe), facteurs que Spencer a eu le tort de confondre.

G. BELOT.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Philosophische Studien.

(Tome V, fascicules 2 et 3.)

O. Kulpe. *La théorie de la volonté dans la nouvelle psychologie* (travail très important et très complet où la question est étudiée avec un grand soin). — En psychologie, les divergences d'opinions ne sont nulle part plus grandes, qu'en ce qui concerne la volonté. L'auteur adopte comme sienne la théorie de Wundt, sur ce sujet. Éliminant de son étude toutes les théories purement métaphysiques, il divise les autres en deux grandes catégories : *négatives*, *positives*. Les théories négatives considèrent la volonté comme un phénomène complexe et secondaire qui peut se ramener à des éléments plus simples. Les théories positives font, de la volonté, un troisième élément de la vie psychique qui vient prendre place à côté des deux autres reconnus comme primitifs, c'est-à-dire la sensation et le sentiment.

I. *Théories négatives*. — Ces théories doivent elles-mêmes se ramener à deux grandes classes : 1° relativement négatives, elles admettent que la volonté, le désir ou l'effort constituent un phénomène propre de la conscience, différant des autres en qualité, tout en niant qu'il implique une réalité et efficacité propres, comme la sensation ou le sentiment; — 2° absolument négatives, elles admettent que tout ce que nous appelons volonté peut, par une analyse complète, se ramener à deux faits primordiaux : sensation, sentiment.

Sous le premier titre (absolument négatives) se classent les doctrines de Herbart et de Lipps qui admettent, avec quelques différences de détails, que les phénomènes de volition suivent la marche ascendante que voici : l'effort, l'appétit, la volonté.

Sous le deuxième titre (relativement négatives), nous trouvons deux groupes : les théories génétiques et les théories physiologiques. 1° Les théories génétiques considèrent toutes les fonctions psychiques comme le résultat d'une lente évolution partant des phénomènes élémentaires : il en résulte que les volitions ne peuvent être que le produit d'un long développement qui a parcouru ses étapes primitives dans la série animale. Telle est la thèse de Herbert Spencer, qui les résout en un com-

plexus de représentations, et de Horwicz qui les réduit à un complexus de sentiments. — 2° Le point de vue purement physiologique est représenté par Steinthal et par Münsterberg (qui est du moins celui qui a publié le travail le plus récent sur ce point en Allemagne). Son livre a été analysé dans la *Revue philosophique*, 1888, t. XXVI, p. 407.

II. *Théories positives* (l'auteur ne parle qu'incidemment de Schopenhauer, Göring et de ceux qui, ayant parlé d'une volonté inconsciente, montrent, dans leur manière de traiter la question, des tendances métaphysiques). — Ces théories se divisent aussi en deux groupes. On peut coordonner le phénomène élémentaire de la volonté avec les autres états de conscience élémentaires, de telle façon qu'on ne lui accorde qu'une influence limitée sur le phénomène extérieur et intérieur ; ou au contraire, on lui attribue une importance considérable. Il y a donc deux conceptions de la volonté : l'une *étroite*, l'autre *large*.

1° Concept étroit de la volonté. Sous ce titre, l'auteur comprend Lotze qui considère surtout la volonté comme détermination (*Entschluss*) ; ceux qui la considèrent comme une spontanéité dirigée par les sentiments, théorie qui trouve sa meilleure expression dans Bain ; enfin, Ribot, dont la position est mixte, se rapprochant de la théorie relativement négative et formant une transition vers le second groupe.

2° Concept large de la volonté. L'auteur établit ici deux catégories. La première est qualifiée de *logico-métaphysique*, qui comprend les théories suivantes : l'effort comme phénomène psychique élémentaire (Beneke), l'instinct comme fondement de la conscience (Fortlage) ou comme manifestation primordiale de l'esprit (Fichte). — La seconde est qualifiée d'*empirique*. C'est celle de Wundt que l'auteur expose avec détail d'après ses ouvrages. Il croit qu'à cette théorie de l'aperception, on peut rattacher celles de Schneider, de Hoffding, de Ladd.

J. Merkel. *Sur le rapport entre l'excitation et la sensation.* — Ces expériences sont relatives aux sensations de pression. L'auteur s'est proposé de voir si elles se conforment à la loi de Weber et de répondre à certaines critiques récentes de Grotenfeld. Il a employé trois méthodes : 1° Méthode des plus petites différences perceptibles. On emploie deux stimulus, l'un invariable, l'autre que l'on fait varier depuis le moment où il ne donne que le minimum de perception différencielle, jusqu'au moment où il décroît assez pour qu'on ne sente plus la différence. Le poids, qui restait sans variation pendant l'expérience, a été de 25 grammes à 5000 grammes. Le rapport avec le poids variable dans chaque expérience a été constant. — 2° Méthode du double stimulus. On fait varier l'un des poids jusqu'à ce qu'il paraisse le double de l'autre et on le fait décroître jusqu'à ce qu'il cesse de paraître double. Le rapport de la loi de Weber, entre la progression arithmétique et la progression géométrique, se vérifie. — 3° Méthode des gradations moyennes. Elle consiste à intercaler, entre les deux stimulus, un troisième que l'on fait croître et décroître de l'un à l'autre. Dans cette méthode, entre en jeu un nou-

veau facteur, l'influence du contraste. Quand les excitations sont fortes, la sensation croît plus rapidement que l'excitation.

HEERWAGEN. *Recherches statistiques sur le sommeil et les rêves.* — On a envoyé 500 questionnaires et reçu 406 réponses qui se répartissent ainsi : 113 hommes, 151 étudiants, 142 femmes. Les questions étaient fort nombreuses [on peut se demander si, à plusieurs d'entre elles, la majorité des gens était capable de répondre avec précision], et les réponses s'accordent avec ce qui est connu depuis fort longtemps. Voici quelques-uns des résultats : plus on rêve souvent, plus les rêves sont vivaces. Le sommeil est d'autant plus léger que les rêves sont plus fréquents. La vivacité des rêves est plus grande chez les femmes. Il y a un rapport entre la continuité du sommeil et sa profondeur. Peu de gens ont la faculté de s'endormir à volonté, à un moment quelconque du jour, etc., etc.

HERBART. — Trois lettres inédites adressées à F. A. Carus.

WUNDT. *Problèmes biologiques.* — Ce travail forme un chapitre d'un ouvrage sur la philosophie de la nature que l'auteur se propose de publier plus tard. Il étudie les questions suivantes : la stabilité et l'évolution des formes de la vie. Ces deux principes (le premier limité par le second) sont à la base de toutes les considérations cosmologiques. Problème de l'origine de la vie. Phénomènes vitaux des organismes élémentaires. Il y a une triple manière de les interpréter, suivant que l'on se place au point de vue chimique, physiologique ou psychologique. Le fait primitif de la division est un phénomène moteur qui se produit pour la première fois sous la forme de la contraction du protoplasma. Dans les périodes ultérieures de son développement, cette contraction ayant manifestement le caractère d'un phénomène psychophysique, en vertu du principe de continuité dans le développement, nous devons admettre que ce caractère existait déjà dans le phénomène primitif de division et de contraction ; en ce sens, on doit le considérer comme un acte simple de volonté accompagné de sensation et de sentiment.

Développement des formes complexes de la vie : génération sexuelle. Combinaison des parties en organismes composés (protozoaires, métazoaires). Problème de la variabilité organique : différenciation des organes et des fonctions. Problème de l'hérédité et périodicité du développement. Les organismes développés et la manière dont ils se règlent eux-mêmes : mécanisme des phénomènes vitaux.

KUSCHMANN. *De la sensation lumineuse dans la vision indirecte.* — Rarement nous usons d'une manière consciente de la vision indirecte ; cependant elle joue un rôle important pour nous orienter dans l'espace, marcher, courir. Pour beaucoup de travaux, elle est presque aussi importante que la vision directe, par exemple : dessiner et peindre. Si on couvre l'œil, de manière à ne voir que par une étroite ouverture et à ne laisser tomber la lumière que sur le point de la plus claire vision,

et si on essaye de tracer des figures sur un tableau, quoique l'on voit très bien le bout du crayon, on ne produit que des dessins informes. Si, au contraire, on empêche la lumière de tomber sur la *fovea*, le reste de la rétine restant libre, on voit confusément, assez cependant pour se guider dans l'espace, et l'on parvient même à produire des figures passables. De même, pour lire et écrire, nous sommes loin de ne faire usage que de la vision directe; on peut, avec un peu d'exercice, arriver à lire deux ou trois lignes à la fois.

L'auteur s'est proposé de soumettre à des recherches l'acuité visuelle des diverses parties de la rétine et il a obtenu les résultats suivants :

La sensibilité à la lumière est plus grande dans les régions périphériques de la rétine qu'au centre.

Elle atteint son maximum dans diverses directions en partant du centre et diminue ensuite un peu en allant en dehors.

La rétine est plus sensible à la périphérie qu'au centre pour les mouvements rapides. Dans la vision indirecte, il faut une rapidité plus grande pour produire la fusion des divers secteurs de disques rotatifs.

Il est très vraisemblable que les articles externes des bâtonnets, agissant comme instruments catoptriques, produisent cette augmentation de sensibilité dans la périphérie de la rétine : ce qui expliquerait le mode de distribution des bâtonnets et des cônes dans la rétine humaine.

Notre collaborateur M. Picavet a découvert aux Archives de l'Institut les deux manuscrits de Maine de Biran, sur l'*Influence de l'habitude*, qu'on croyait perdus depuis plus de trente ans. Le premier, mentionné en l'an IX, est d'un disciple enthousiaste de Cabanis et de D. de Tracy, d'un adversaire du spiritualisme, le second, couronné en l'an X, est encore l'œuvre d'un disciple, mais déjà plus indépendant, de l'un et de l'autre. Dans le livre imprimé en l'an XI, réédité en 1841 par Cousin, Biran se défend d'être un adversaire des doctrines qui admettent la spiritualité et l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu; il se réclame de Condillac et de Bonnet et est déjà entré dans la voie qui le conduira au spiritualisme, puis au stoïcisme et à un christianisme voisin du mysticisme.

Le congrès international de psychologie physiologique s'ouvrira le 6 août à 2 heures (l'après-midi et non le 4 août, date précédemment fixée), dans l'un des amphithéâtres de la Faculté de médecine.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE.

JANET (Pierre). *L'automatisme psychologique*. In-8, Paris, F. Alcan.

COMTE DE VAREILLES-SOMMIÈRES. *Les principaux fondateurs du droit*. In-8, Paris, Cotillon.

DROUINEAU. *Du classement des établissements hospitaliers*. In-8, Paris, Masson.

HOVELACQUE. *Les nègres de l'Afrique sus-équatoriale*. In-8, Paris, Lecrosnier et Babé.

THILL. *Xénophane de Colophon*. In-4, Luxembourg, Bück.

CH. CHARAUX. *Pensées sur l'histoire*. In-18, Paris, Durand et Pedone-Lauriel.

H. BEAUNIS. *Les sensations internes*. In-8, Paris, F. Alcan.

V. SOLOVIEV. *La Russie et l'Église universelle*. In-12, Paris, Savine.

G. SOREL. *Contribution à l'étude profane de la Bible*. In-8, Paris, Ghio.

COURDAVEAUX. *Comment se sont formés les dogmes*. In-12, Paris, Fischbacher.

A. ŒHRN. *Experimentelle Studien zur Individualpsychologie*. In-8, Dorpat, Laakmann.

H. MÜNSTERBERG. *Beiträge zur experimentelle Psychologie*. Heft I, in-8, Freiburg, B. Mohr.

GOSWIN UPHUES. *Wahrnehmung und Empfindung*. In-8, Leipzig, Duncker et Humblot.

GOSWIN UPHUES. *Ueber die Erinnerung; Untersuchungen zur empirischen Psychologie*. In-8, Leipzig, Duncker et Humblot.

HÖFFDING. *Einleitung in der englische Philosophie unserer Zeit :* ubers. v. Kurella. In-8, Leipzig, Thomas.

BARCHUDARIAN. *Inwiefern ist Leibniz in der Psychologie ein Vorgänger Herbarts*. In-8, Iéna, Frommann.

K. KÖSTLIN. *Prolegomena zur Æsthetik*. In-4, Tübingen, Fues.

GEORGOV. *Montaigne als Vertreter des Relativismus in der Moral*. In-8°, Leipzig, Fock.

CIMBALI. *Il non intervento : studio di diritto internazionale universale*. In-8, Roma, Bocca.

L. FERRI. *Della idea dell' Essere*. In-4, Roma, Salvineci.

J. MAHAFFY et J. BERNARD. *Kant's Critical philosophy for english readers*. Tome II, in-12, London, Macmillan.

SHIELDS. *Philosophia ultima or science of the sciences*. In-8, New-York, Scribner.

Le Propriétaire-gérant, FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard et Gallois

L'ESTHÉTIQUE CONTEMPORAINE

LA MIMIQUE

DANS LE SYSTÈME DES BEAUX-ARTS

Il en est aujourd'hui de la science du beau comme de toutes les autres branches de la philosophie contemporaine. En dehors de ce qui appartient à l'histoire de l'art et à la critique de ses œuvres, ce qui préoccupe avant tout les esprits sérieux voués à cet ordre de recherches, c'est l'étude psychologique et physiologique des faits qui doivent servir de base ou d'introduction à cette science, étude, en effet, nécessaire à qui veut aborder des problèmes d'une nature aussi difficile et aussi délicate jusqu'ici imparfaitement résolus.

Nous sommes loin de méconnaître l'utilité de ces travaux ainsi que la légitimité de la méthode expérimentale à laquelle ils sont dus. L'intention d'ailleurs de ceux qui la suivent et la préconisent est fort louable. N est-ce pas de donner à cette science, la science du beau et la philosophie de l'art, ce qui lui a fait, dit-on, jusqu'ici défaut, le caractère de certitude positive et réellement scientifique, de l'affranchir des spéculations abstraites et des théories *a priori*, qui ont discrédité les œuvres les meilleures et les plus brillantes des esthéticiens le plus en renom dans notre siècle, comme aux âges précédents, de Kant, Schelling, Hegel, etc. ?

Nous n'examinerons pas ce qu'il y a d'exagéré dans ces assertions. Qu'on nous permette seulement de faire observer que, sans nuire à elle-même et à ses progrès, une science quelconque, si positive qu'elle soit, ne peut, à aucun moment, se désintéresser des problèmes d'une nature plus générale qui ont pour objet l'ensemble de cette science et son organisation intérieure. Et, en effet, même pour bien observer les faits, savoir diriger les expériences et les féconder, pour s'orienter de façon à frayer la voie aux découvertes futures, il n'est pas sans importance que le domaine de cette science soit bien

délimité, que les parties qui la composent soient clairement et nettement distinguées, que chacune d'elles y ait sa place marquée, que ses rapports avec les autres soient reconnus et constatés, ce qui fait de l'ensemble un véritable système. Autrement, tout ce qui s'élabore chez elle de plus exact et de plus positif, non seulement ne peut s'appeler de la philosophie, mais n'est pas même de la science. Une science n'est pas un amas de matériaux épars, plus ou moins laborieusement amassés ou même habilement taillés et façonnés. Ce nom ne lui convient qu'autant que ceux-ci ont été réunis et coordonnés, qu'on est parvenu à faire de ces faits la théorie, à l'organiser elle-même dans son ensemble et toutes ses parties.

Nulle part ne s'est manifesté plus clairement ce besoin d'une forme systématique et par là vraiment scientifique que dans cette partie de la science du beau, le plus généralement goûtée et cultivée : la *théorie des beaux-arts.* Quiconque n'est pas resté étranger au développement historique de cette branche de la philosophie de l'art, ne peut méconnaître le progrès qui s'est accompli dans la classification et la systématisation des beaux-arts [1].

Il n'est guère, en ce siècle, d'esthéticien digne de ce nom, qui n'ait compris l'importance de ce problème, n'en ait aperçu la portée et les conséquences. On voit que ce n'est pas seulement d'une division commode qu'il s'agit, mais d'un vrai système des arts. Chaque art particulier doit y avoir sa place et sa fonction distincte. Lié aux autres arts par un rapport de solidarité et de réciprocité, il doit y conserver son existence propre et indépendante; de sorte que de toutes les parties se forme un tout régulier, à la fois un et multiple, où chacune d'elles, concourant au même but, garde néanmoins sa liberté dans ses limites respectives [2].

Le principe qui, malgré la divergence des opinions, a prévalu comme devant servir de base à ce système, s'énonce de diverses façons. Dans le langage ordinaire, c'est le *degré d'expression* dont chaque art est capable, eu égard à la nature et l'étendue ou à la puissance de ses moyens de représentation. Une formule plus philosophique est celle de l'*idéalisation progressive* qui se remarque entre les arts quand on les compare, et qui est tirée de l'essence même de l'art comme ayant pour objet l'idéal. Par là est marquée la prédominance croissante de l'*idée* sur la *forme* qui, dans chaque

1. Voir les deux articles que nous avons publiés sur ce sujet dans la *Revue philosophique*, août et septembre 1883.

2. Nous ne connaissons qu'un seul esthéticien, Lotze, qui, dans son *Histoire de l'esthétique allemande*, p. 458, ait mis en doute l'utilité de ce système. Il est à regretter que sa méthode d'exposition ait eu besoin de cette excuse.

art, sert à symboliser l'idée. Pour parler plus clairement, c'est la tendance qu'a le mode d'expression ou de représentation (*étendue*, *forme*, *couleur*, *sons harmonieux* ou *parole*) à se spiritualiser de plus en plus, à mesure qu'on s'élève de degré en degré dans l'échelle des arts.

En vertu de ce principe, chaque art occupe dans cette échelle une place et un rang d'autant plus élevés que sa valeur expressive ou idéalisatrice est plus grande. Et cela résulte de la nature même des matériaux qu'il emploie et de son mode de représentation. Par là aussi sont marquées son étendue, sa portée, ses limites, ses conditions générales et particulières.

Le système aujourd'hui le plus généralement adopté, et qui, selon nous, remplit le mieux ces conditions, est celui qui partage les beaux-arts en deux groupes ou séries, dès longtemps, il est vrai, reconnus, mais non régulièrement coordonnés et gradués. Le premier, celui des *arts du dessin*, a pour champ de représentation l'espace. L'immobilité caractérise ses œuvres. Celles-ci s'adressent à la *vue* : signes, formes, figures, couleurs, le regard les saisit simultanément. Le second groupe a un tout autre mode de représentation ; son signe unique, le moyen dont il se sert est le *son*, phénomène mobile, instantané, invisible, que perçoit un autre sens, l'*oreille*, et qui par l'oreille pénètre dans l'âme et s'adresse à l'esprit, le son soit simplement soumis aux lois du rythme et de l'harmonie, soit articulé dans la parole. Ainsi, immobilité d'une part, mobilité et succession de l'autre, étendue visible d'un côté ; temps invisible et durée successive de l'autre, tels sont les caractères bien tranchés qui distinguent et séparent les deux classes et servent de base à la division des beaux-arts.

La première série comprend l'*Architecture*, la *Sculpture* et la *Peinture* ; la seconde, la *Musique* et la *Poésie* avec leurs genres ou espèces. Longtemps la poésie forma un domaine à part ; aujourd'hui elle entre dans le cercle des beaux-arts. Elle est l'art par excellence. En elle se reflètent les autres arts. A la fois au sommet, à la base et au milieu, elle est l'art *général* dont les rayons, comme disséminés en toutes les autres formes, illuminent l'ensemble. Elle n'en constitue pas moins un art séparé qui a ses lois et ses conditions propres. Mais elle anime les autres et les pénètre de son essence. A tous les degrés elle apparaît comme leur but suprême, le lien qui les unit, l'âme qui les vivifie. Elle-même se divise en plusieurs genres ou espèces dont les principales sont la poésie *lyrique*, *épique* et *dramatique* avec leurs accessoires et leurs variétés. Placé au plus haut degré, le *drame* réunit les autres arts qui, tous, par l'exécution théâtrale, concourent

à la représentation de ses œuvres. Il est comme la branche terminale de l'arbre, la forme dernière et définitive de l'art.

Tel est le système aujourd'hui généralement admis par les esthéticiens des diverses écoles pour la division des beaux-arts [1].

D'autres arts y ont, sans doute, aussi leur place, mais simplement comme accessoires ou auxiliaires, ou mixtes : l'*art des jardins*, la *gravure*, la *ciselure*, les *arts décoratifs*, la *mimique* elle-même, dont nous avons à nous occuper.

L'*art oratoire*, souvent classé parmi les beaux-arts, n'a pu se maintenir dans ce cercle. Tout au plus une position limitrophe a dû lui être assignée. L'éloquence est un grand art sans doute; on ne peut être un vrai orateur sans être doué d'une imagination vive et puissante; mais l'objet de cet art n'est pas le beau. Le beau n'y est qu'un moyen; le but c'est l'utile, le vrai bien, le juste. L'essentiel n'est pas de plaire, mais de convaincre et de persuader.

Parmi les moyens que l'orateur emploie, il en est, et ce sont les premiers, les plus puissants, la logique et la dialectique, l'art même de grouper les chiffres, qui sont d'une nature tout à fait prosaïque. L'orateur est, si l'on veut, poète à sa façon, mais ce n'est pas ce qui le fait orateur; il n'est pas au sens rigoureux un artiste.

Ce système toutefois n'a pas échappé à la critique. On lui a reproché de manquer de parallélisme et de symétrie. Le premier des deux groupes, en effet (*architecture*, *sculpture*, *peinture*), a trois membres; le second (la *musique* et la *poésie*) n'en a que deux. De plus, la transition de l'un à l'autre ne semble pas bien marquée. Le trait d'union qui doit relier les deux séries fait défaut. Il y a là une lacune qu'il serait désirable de voir combler.

N'y aurait-il pas un intermédiaire capable d'opérer la transition, à la fois *figuré* et *non figuré, simultané* et *successif*, *immobile* et *mobile,* et qui serait ce trait d'union?

1. Ce système, on doit le remarquer, laisse subsister l'unité de l'art; c'est un véritable organisme. Chaque membre, par conséquent, y conserve avec son rôle propre sa supériorité relative et son indépendance. La hiérarchie ne détruit pas l'égalité. Ainsi, que l'architecture soit placée au premier degré, cela ne diminue ni son importance ni sa dignité. Elle n'a pas moins ses conditions propres qui la relèvent et à certains égards lui donnent la supériorité. Obligée de remuer des masses pesantes, de se conformer à la destination des édifices, de s'accommoder au terrain, au climat, etc., elle emprunte à la science ses règles et ses lois; elle a pour elle l'importante majesté de ses monuments, leur durée, les souvenirs qu'elle éveille. La sculpture, par cela même qu'elle est renfermée dans des limites étroites, obligée de décorer des édifices, a des difficultés d'autant plus grandes à résoudre. Le génie y peut être égal à tout autre génie. Il en est de même du peintre, du musicien, du poète. La comparaison ne peut s'établir là où les aspects sont si différents.

C'est le problème que la science a dû chercher à résoudre et dont on a cru, en effet, avoir trouvé la solution.

Le but serait atteint, dit-on, si, parmi les arts considérés jusqu'ici comme accessoires, mixtes, auxiliaires et subordonnés, il en est un qui n'ait pas été estimé à sa juste valeur et dont le propre soit précisément de combler le vide entre les deux groupes ou séries. Cet art, c'est la *mimique*, art généralement classé par les théoriciens de l'art parmi les autres arts comme simple auxiliaire, en particulier de la musique, de l'art théâtral et de l'art oratoire. A ce titre, les esthéticiens des diverses écoles l'ont relégué à un rang inférieur, comme ayant un rôle mixte et subordonné. Selon eux, il ne doit nullement figurer dans la catégorie des arts principaux, libres et indépendants. Il s'agit de le réintégrer, de lui rendre la place et le rang qui lui appartiennent. Lui seul peut rétablir la symétrie et compléter le système.

Cette conception n'est pas nouvelle. En Allemagne, plusieurs esthéticiens distingués : Fr. Thiersch, Krüge, Krause, Köstlin, etc., avaient déjà attribué ce rôle à la mimique, comme art intermédiaire, sans s'expliquer assez clairement ni suffisamment justifier ce rôle [1]. En France, parmi les écrivains célèbres qui ont traité de l'art philosophiquement on pourrait citer Lamennais qui émet, dans sa *Philosophie de l'art* (ch. VI), la même opinion. D'autres [2], sans se prononcer aussi nettement, paraissent se ranger de cet avis.

Pour nous, nous le disons nettement d'avance : l'opinion ancienne et commune reste aussi la nôtre. Nous persistons à regarder la mimique comme un art secondaire, n'ayant d'importance véritable que comme auxiliaire des autres arts, de l'art théâtral, de la musique, etc. A ce titre, elle rend de grands services et leur est même nécessaire ou indispensable; mais elle ne peut prendre rang parmi les beaux-arts comme art principal, libre et indépendant; ou alors sa place est très inférieure dans l'échelle des arts.

La question à laquelle les tendances de l'art dramatique ne sont pas sans prêter un caractère d'actualité, mérite d'être approfondie et discutée. Nous l'essayerons dans cette étude. Elle nous fournira l'occasion de mettre en relief la nature de cet art, la mimique, de marquer son étendue et ses limites, de faire ressortir ses avantages et ses défauts. On verra par là pourquoi et comment il ne saurait

1. Il faut y ajouter M. Schasler qui, dans son *Histoire de l'esthétique* et dans un écrit spécial (*System der Künste*, 1882), soutient avec conviction cette thèse et dont nous aurons à apprécier les raisons.

2. Ch. Lévêque, *la Science du Beau*, 3e partie, ch. V, 202, 2e édit. — Sully Prudhomme, *De l'expression dans les beaux-arts*.

avoir le rôle qu'on lui assigne et quelle est la raison de son infériorité. Il sera bon aussi d'indiquer les services qu'il rend et peut rendre aux autres arts par ses rapports et son alliance avec eux et de jeter un coup d'œil sur l'avenir qui lui est réservé.

Si d'ailleurs, comme nous le croyons, il est une raison d'ordre philosophique de cette infériorité, qui tient à son essence même et qui n'ait pas été suffisamment remarquée et appréciée, nous nous efforcerons de la mettre en lumière et de lui donner toute son évidence.

Mais, pour arriver à la solution de ce problème, il est nécessaire de rappeler : 1° ce qu'est en réalité la mimique ; 2° quelle est l'étendue de son domaine ; 3° quelles sont ses formes principales et les arts qui en font partie, ceux qui s'en servent comme d'auxiliaire indispensable. Nous essayerons de le faire aussi brièvement que possible.

I

La mimique, en grec μίμησις, *imitation*, est la faculté, d'abord naturelle, puis artificielle, qu'a l'homme d'imiter ou plutôt d'exprimer, par le jeu de la physionomie, les formes et les attitudes du corps, par les gestes en particulier, les divers états, sentiments, passions qui se produisent dans son âme, ou, comme on dit, dans le for intérieur de sa conscience. Si l'on ajoute à ces signes les diverses intonations de la voix qui se mêlent à la parole et aux gestes ou les accompagnent, on aura le vocabulaire, à peu près complet, de cette langue qui est commune aux hommes et aux animaux, mais qui, chez l'homme, en vertu de sa nature supérieure, a un degré de perfection que n'atteignent pas les autres êtres.

Nous n'avons pas à décrire et analyser en détail ce langage ni à résoudre tous les problèmes qui s'y rattachent, dont on a cherché à faire l'objet d'une véritable science : la physiognomonie, la mimique et la pathognomonie, et sur laquelle ont été publiés récemment des ouvrages très intéressants [1]. Mais nous devons insister sur l'étendue de sa puissance expressive, sauf à en marquer plus tard les limites.

On sait, en effet, combien, tout muet qu'il est, ce langage est expressif, varié, pathétique, combien surtout est grande sa vertu émotionnelle.

Tous les mouvements de la vie intérieure s'y traduisent et s'y

1. Nous citerons en particulier : P. Mantegazza, *la Physionomie et l'Expression des sentiments*, tr. de l'italien. F. Alcan. — Piderit, *la Mimique et la Physiognomonie*, tr. de l'allem. par A. Girot. F. Alcan. — Darwin, *the Expression of Emotions*.

reflètent comme dans un miroir parlant. Il y a une sorte d'harmonie préétablie en vertu de laquelle tout ce qui s'élabore au sein de l'être spirituel retentit à l'extérieur, s'y incarne dans des signes qui en sont les symboles eux-mêmes vivants et animés. Il y a là une analogie mystérieuse, qui est une des énigmes les plus difficiles à expliquer à l'observateur à la fois psychologue et physiologiste, adonné à l'étude des rapports du physique et du moral.

Nous n'avons pas, je le répète, à résoudre cette énigme. Le fait seul est, pour nous, à signaler. Il semble que l'âme cherche à percer son enveloppe matérielle pour se rendre présente et visible dans cette manifestation d'elle-même, extérieure et sensible. Chacun de ses états, de ses actes, de ses pensées, y prend comme un visage et un corps; *omnis enim motus animi suum quemdam habet vultum et sonum et gestum*, dit Cicéron, qui, comme orateur, avait fait de cette langue (le langage d'action) une étude particulière et a laissé, sur son emploi, d'excellents préceptes, aujourd'hui encore utiles à suivre et à méditer. L'*action*, il l'appelle « l'éloquence du corps » : *est enim actio quasi corporis eloquentia* (*De Orat.*, XVII). Il en fait, après Démosthène, le premier ou le plus puissant moyen de l'art oratoire. (*Ibid.*)

Telle est la *mimique* en général. Si l'on vient à l'analyser, on voit que, même *en repos*, le corps humain dans sa forme totale est déjà doué d'une haute expression symbolique. La statuaire et la peinture savent s'en servir et l'approprier à leurs œuvres. De plus, chacune des parties du corps, la tête, le visage, les membres, les bras et les mains ont leur mode d'expression particulière. Le visage de l'homme surtout est l'image de l'âme, *imago animi vultus*. Chaque portion du visage, le front, le nez, la bouche, le menton, les joues, expriment à leur manière. L'*œil*, où se montrent, comme dit Platon (*Timée*), le feu et la lumière de l'esprit, est avec raison appelé le miroir de l'âme, *animi index et speculum*. (Cic., *ibid.*)

Si déjà, dans son immobilité, le corps a cette vertu expressive ou significative, combien les effets n'en deviennent-ils pas plus intenses et plus variés, plus clairs et plus déterminés lorsque la machine humaine vient à se mouvoir.

L'âme a-t-elle besoin de transmettre au dehors ce qu'elle éprouve comme on dit au dedans, de manifester ses émotions, ses sentiments, sa pensée, sa volonté; est-elle sollicitée par quelque passion, soudain le corps entier se meut et s'ébranle. Comme un instrument docile à la main qui le presse, il vibre à l'unisson de tous les actes les plus intimes et les plus invisibles de la force sensible et intelligente

que recèle cet organisme et qui en meut tous les ressorts. Ce qui est vrai du corps entier l'est aussi de toutes ses parties. Chacune d'elles, la tête et le visage, les bras, les mains, a sa note et joue son rôle dans ce concert qui s'exécute pour les yeux.

Mais ce qui est à remarquer, c'est la part que prend ici la *main*. La main, chez l'homme, détachée du corps, libre de se mouvoir en tout sens, accomplit en particulier une fonction qui lui est propre. Spécialement chargée d'indiquer et de transmettre les ordres de la volonté, il lui est donné de figurer ou de tracer dans l'espace des signes représentatifs des idées. C'est par là qu'elle est un des plus puissants moyens d'expression que possède la mimique. A elle appartient le *geste* ou le langage d'action proprement dit. La main, cet instrument des instruments, ὄργανον ὀργανων, comme l'appelle Aristote; la main, l'ouvrière de tous les arts, *omnium artium ministra*, selon Cicéron, a ici une autre fonction par où elle tient de plus près à l'intelligence et prend part à la vie spirituelle. Associée à tous les actes de l'esprit, à toutes ses déterminations, elle les indique, les exprime et les transmet.

Tout le corps lui-même paraît comme s'y informer et s'y figurer : *gestus est conformatio quædam et figura totius corporis*. (Cic., *de Orat.*, III.) Tous les mouvements, en effet, de la passion, tous les actes de la pensée, toutes les déterminations de la volonté ont, dans le geste qui les traduit et les rend comme visibles à l'œil, un interprète capable de les exprimer dans leurs formes et leurs modes les plus variés, avec le degré d'intensité, de vivacité, de profondeur qui les caractérise et les particularise. Il semble que l'esprit se projette au dehors pour dire et signifier tout ce qu'il sent, pense et veut à l'intérieur.

« La main commande impérieusement. Elle intercède; elle supplie. La main sait bénir et jeter la malédiction. La main désapprouve; elle applaudit; elle lance l'injure et la menace. Elle se retire dédaigneusement devant un objet méprisable ; elle se montre affectueuse en allant au-devant d'un ami. La main appelle ou renvoie. Elle affirme et dénie. Elle interpelle; elle écoute; elle s'impatiente. La main exprime l'étonnement, l'admiration, la crainte, la colère, la haine. En un mot elle met en action l'expression du visage. » (Delestre, *de la Physiognomonie*, p. 325.)

Ceci est la mimique *naturelle*; comment devient-elle *artificielle*? Comment est-elle un art qui peut prendre sa place parmi les beaux-arts ? Ce point, pour nous capital, doit être précisé.

Chacun sait que ce qui d'abord est instinctif et spontané se fait ensuite intentionnellement et avec réflexion; il est en notre pouvoir

d'exécuter tous ces actes à dessein, volontairement et librement, de les perfectionner, de les imiter, de rendre par l'habitude facile et rapide, ce qui de notre part exigeait de l'attention et de l'effort. Inutile de s'appesantir sur un sujet aussi simple et aussi familier. Or, cela, nous le faisons pour une double fin : 1° soit simplement pour un but utile comme pour transmettre la pensée, donner un ordre, etc. ; 2° soit sans utilité, rien que pour nous divertir et nous amuser, pour donner à la force naturelle qui est en nous un *libre jeu*, un développement harmonieux et facile. Dans le premier cas, la mimique se trouvera classée parmi les *arts utiles* ou nécessaires; dans le second, parmi les arts d'*agrément*.

C'est déjà quelque chose. Mais la mimique prétend aspirer à un rang plus élevé; son ambition est de tenir une place, si grande ou si petite qu'elle soit, parmi les beaux-arts. Dès lors elle aura à remplir des conditions que nous ne ferons ici qu'indiquer, mais qui, selon nous, sont absolument nécessaires.

La première est de représenter le beau ; il y a plus, de le représenter d'une manière idéale. La représentation de l'idéal est le but commun de tous les arts. Ainsi l'imitation du réel, le plaisir de voir représentée ou imitée une chose réelle, comme simple *jeu*, amusement, divertissement ou agrément, ne suffit pas.

L'instruction même, l'enseignement, le besoin d'exercer nos facultés, celui d'un développement harmonieux et facile de notre activité, ce sont là encore des effets ou des fins secondaires et inférieures. Pour être un art véritable, la mimique doit franchir ces degrés, s'élever plus haut, atteindre un autre but plus élevé. L'homme, dit Aristote, est le plus imitateur des animaux, et c'est ainsi qu'il explique l'origine de l'art. (*Poét.*, I...). Mais, si c'est son origine, ce n'est pas son but. La mimique, à ce titre, serait le premier des arts, mais le plus borné. Essayez, avec le geste et tous les moyens dont la mimique dispose, le jeu de la physionomie, les attitudes et les mouvements du corps, de représenter ou d'imiter les objets de la nature, le ciel étoilé, l'éclat du jour, le calme de la nuit, le soulèvement des flots d'une mer agitée par la tempête, de donner l'idée d'un paysage, ou même de dessiner les formes d'une plante, d'un animal, d'imiter ses mouvements et ses cris, vous verrez combien l'imitation est impuissante ou bornée. Il en est de même de l'expression elle-même des sentiments et des passions, des actes de la vie humaine, bien que ce soit là pourtant le domaine propre, si riche qu'il soit, de la mimique, si elle ne fait que représenter ou exprimer le réel. On verrait surtout que si c'est là seulement ce qu'elle veut, simplement d'imiter ce que nous voyons habituellement, ce que nous retrouvons

à chaque instant dans le monde réel, non seulement ses moyens sont vite épuisés, mais le spectacle lui-même bientôt nous ennuie ou très peu nous intéresse. Nous en sommes bientôt rassasiés et il nous laisse indifférents.

C'est par l'expression sans doute de la vie humaine, mais transformée et idéalisée, que la mimique, comme tout autre art, devient vraiment un art. Celui qui imite ou représente doit mettre du sien dans ce qu'il imite ou reproduit; l'activité *créatrice* de son esprit doit s'y révéler et y apparaître. L'art véritable transforme tout ce qu'il touche; il dépasse la réalité rien que par la manière dont il la traduit et l'interprète; il la marque elle-même de son empreinte ou d'un cachet supérieur.

Ainsi le beau, la représentation du beau, d'une beauté idéale (et nous entendons aussi avec le beau tout ce qui s'y rattache, le gracieux, le laid et le comique, dans leurs formes les plus variées), conformément aux règles du beau ou de l'art, voilà ce que la mimique elle-même doit prendre pour objet, nous mettre sous les yeux par les moyens qui lui sont propres. Autrement le sanctuaire de l'art lui est fermé. Il lui est défendu d'en franchir le seuil. Elle ne sera pas même placée au premier degré, au plus bas de l'échelle.

La conséquence est celle-ci : la mimique, pour être un art véritable, doit donner aux signes naturels qu'elle emploie une plus haute signification. Formes, mouvements, physionomie, gestes, auront une expression plus vraie que l'expression du réel; ils seront capables de représenter ou de rendre sensible une *idée*, et cela conformément à la nature et aux règles du beau, qui sont la *mesure* et l'*harmonie*. La pensée et le sentiment y seront plus manifestes et plus visibles qu'ils n'apparaissent dans le réel. Bref la définition de la mimique sera celle-ci déjà donnée par un auteur ancien : l'art du beau dans la voix et les mouvements, *ars decoris in vocibus et in motibus*.

Dès lors, en effet, tous ces signes énumérés plus haut, ou matériaux de cet art, forme, maintien, airs du visage et attitudes du corps, traits de la physionomie, regards, gestes, etc., prennent une expression plus vive, plus intense, plus claire, ils sont mieux réglés, plus harmonieux, en un mot plus propres à représenter le beau en lui-même et pour lui-même, de même aussi tout ce qui sans être le beau s'y rattache et en subit la loi, le sublime, le comique, le grotesque, le terrible et le pathétique, etc. La mimique pourra exprimer et représenter tous les sentiments de l'âme, les mouvements de la passion, jusqu'à un certain point aussi les idées. Elle sera capable de représenter une action dans toutes ses phases et ses péripéties, son nœud,

son dénouement. De tous ces éléments réunis elle pourra faire un spectacle animé, vivant, propre à satisfaire les regards et à intéresser l'esprit de celui qui le contemple. Peut-être lui sera-t-il donné ainsi de rivaliser avec les autres arts et de les égaler comme c'est son ambition.

II

La mimique ainsi comprise, quel champ lui est-il donné de parcourir? Quelle est, autrement dit, l'étendue de son domaine? quels sont ses espèces et les arts qui lui appartiennent, qui relèvent de sa juridiction? ceux à qui elle prête un utile et nécessaire secours? C'est un point qu'il nous suffira encore d'indiquer pour le sujet que nous avons entrepris spécialement de traiter.

1° La mimique, sous sa forme la plus simple, peut se borner à la représentation, par un *seul* individu, d'une scène individuelle ou d'un caractère empruntés à la vie humaine dont elle mettra sous nos yeux le côté original, capable de nous intéresser au point de vue du beau, du terrible, du tragique et du pathétique, du comique et du grotesque et du ridicule. Elle doit le faire en observant les lois qui lui sont communes avec tout art et celles qui lui sont propres, qui résultent de son mode particulier d'imitation ou de représentation. Ce sera la *mimique* proprement dite, et son premier degré, la *pantomime*.

2° Mais le champ de la mimique peut s'étendre bien au delà de ces limites. Outre ce qu'il lui est donné d'exprimer dans la personne d'un individu avec ce seul moyen, le corps humain, ses formes, ses mouvements et ses gestes, elle peut, comme la statuaire, comme la peinture et même comme la poésie dramatique dont elle est dans l'*action théâtrale* l'auxiliaire indispensable pour la représentation ou l'exécution de ses œuvres, faire agir sous nos yeux, elle aussi, plusieurs personnages, former des *groupes*, arranger des scènes, représenter une action complète dans sa complexité et son entier développement avec tous les éléments qui la composent. C'est alors un *drame* muet qui se joue sous nos yeux. Il peut y avoir monologue, dialogue, succession de scènes variées et combinées. L'action y est représentée dans tous ses moments et ses détails, ses phases et ses péripéties, son nœud, sa catastrophe et son dénouement final.

La mimique peut, comme la poésie, avoir ici ses genres ou ses espèces, être tour à tour lyrique, tragique, comique, mêler tous ces genres. A ce degré elle peut rivaliser avec l'art dramatique comme avec l'art oratoire, ainsi que son histoire en fournit des exemples.

3° Mais l'œuvre de la mimique n'est complète que lorsqu'à cet art, la *pantomime*, s'ajoute un autre art, qui, lui-même, n'est qu'une forme et une espèce de la mimique, l'*art chorégraphique* ou la *danse*.

Celle-ci, la danse, se compose d'un ensemble de mouvements figurés et rythmés, comme la définit très bien Aristote, σχηματιζομενῶν ῥυθμῶν (*Poét.*, I). Elle offre aux regards des formes élégantes et gracieuses, ou elle exprime des caractères, des actions, des sentiments, des passions. Dans son mode le plus simple, son but est de donner en spectacle le corps humain non comme le fait la statuaire en repos ou immobile, mais mis en mouvement, exécutant des mouvements variés, harmonieux, rythmés et cadencés, combinés avec les sons de la musique qui les accompagne et les régularise, en marque le temps et la mesure, en redouble et renforce les effets, comme elle y ajoute les siens et sa puissance d'expression; elle s'adresse à la fois aux deux sens capables de percevoir l'harmonie, la vue et l'ouïe, affectés surtout à la vie spirituelle.

Nous n'insistons pas sur les formes diverses ou les variétés que cet art lui-même peut nous offrir. Ces mouvements eux-mêmes auxquels s'ajoutent les gestes, les attitudes du corps, le jeu de la physionomie, les regards, les airs du visage, etc., peuvent prendre une expression beaucoup plus vive, plus pathétique, avoir une vertu plus significative. On sait tout ce que la danse est capable de représenter et d'exprimer surtout combinée avec la pantomime et renforcée par la musique. Elle peut être ainsi non seulement pathétique, expressive, mais symbolique, représenter elle-même des actions, des situations, des caractères, symboliser des idées et les dramatiser. La danse symbolique avec ses divers genres, tels que les anciens surtout les ont connus, la danse religieuse elle-même si variée, la danse guerrière, orgiastique, voluptueuse ou divertissante, la danse nationale, expriment les mœurs, les caractères, les usages et l'histoire entière des différents peuples. Envisagée simplement comme art du beau et divertissement, la danse alliée à la pantomime réunit tous ces signes et les fait concourir à la représentation théâtrale; elle crée une œuvre d'art, dont la forme plus complète et la plus parfaite, le *ballet pantomimique*, marque le point culminant de cet art.

La mimique, jusqu'ici, est considérée comme art *indépendant*; on vient de donner une idée de ses formes. Par son alliance avec d'autres arts dont elle devient l'*auxiliaire* et auxquels elle est subordonnée, elle étend encore son domaine au delà de ses propres limites. Par là son importance, loin de diminuer, ne fait que s'accroître. Elle s'enrichit en s'alliant aux arts pour lesquels elle est non seulement d'un utile secours, mais on peut dire nécessaire.

Ce sujet sera traité plus tard lorsque sera examiné le rapport de la mimique avec les autres arts; il suffit ici de l'indiquer.

Les deux arts principaux avec lesquels la mimique contracte l'alliance la plus étroite sont la musique et la poésie. On l'a vu pour la musique en ce qui concerne la danse ou l'art chorégraphique. Il en est de même du chant, quoique à un moindre degré, mais c'est surtout la poésie dramatique qui a besoin d'elle; elle ne peut s'en passer pour l'exécution de ses œuvres. La mimique devient ici en partie l'action théâtrale; combinée avec la parole, elle est ce qu'on nomme le *jeu des acteurs*, qui devient lui-même une création, non une simple imitation. On sait combien est puissant ce moyen qui accompagne la déclamation dans l'exécution des œuvres de l'art dramatique.

L'art oratoire ne réclame pas moins son concours. On n'ignore pas ce dont est redevable à cette éloquence du corps l'art de la persuasion qui pourtant ne devrait s'adresser qu'à l'esprit, pour faire pénétrer en lui la vérité, le convaincre par des arguments que doit apprécier la seule raison, mais qui ne cherche pas moins à émouvoir la sensibilité et à frapper l'imagination par les moyens les plus sensibles. Les orateurs anciens. Démosthène, Cicéron, ont fait de l'action le premier des moyens oratoires.

Il est d'autres arts où la mimique, moins nécessaire, a aussi, cependant, une part à réclamer et où elle entre comme élément accessoire, sinon essentiel. Les uns sont des arts utiles ou secondaires, mais où la beauté, l'élégance, la souplesse et la vigueur des membres, la liberté des mouvements du corps sont hautement à priser.

Telles sont la gymnastique, l'équitation, l'escrime, etc. Nous ne parlons pas des jeux d'équilibre ou des tours de force, qui sont placés au plus bas de l'échelle.

Mais on ne doit pas oublier ce qu'un art tout autrement important doit à la mimique : je veux parler du grand *art de la vie*, du moins en ce qu'on nomme la *sociabilité*. Pour quelle part, en effet, n'entre-t-elle pas, la mimique, dans cet art de vivre ou dans la sociabilité, en ce qui est simplement de l'extérieur, dans la politesse et les bonnes manières? Là il s'agit de donner au corps lui-même l'expression qui convient (πρέπον), dans la forme, les attitudes. le maintien et les mouvements qui correspondent trait pour trait aux situations, aux mouvements de l'âme à l'intérieur, de mettre, comme dit Platon, l'âme et le corps d'accord comme deux instruments.

A quel signe, en effet, reconnait-on un homme bien élevé, distingué, de bonne société, sinon d'abord à son extérieur et à ses manières? N'est-ce pas à son maintien, à sa tenue, à sa démarche, à ses gestes et à tous ses mouvements? Quels sont les signes visibles

de la grossièreté, de la bassesse, des mœurs et des habitudes vulgaires ou ignobles? N'est-ce pas l'extérieur façonné par l'intérieur, la gaucherie, la lourdeur, le port mal assuré, chancelant, le maintien, les attitudes? Tout cela peut être simulé, mais prouve par là même le prix qu'on y attache. Ce qui est évident, c'est que la mimique naturelle, qui peut être aussi artificielle, est un des moyens les plus puissants de plaire, de charmer, d'inspirer la sympathie la plus vive ou l'antipathie. Les femmes, est-il besoin de le dire? excellent dans cet art qui est comme inné chez elles. Et Dieu sait jusqu'où elles le perfectionnent. Elles en possèdent, on ne peut le nier, tous les secrets. C'est pour elles un des plus puissants moyens de charmer et de séduire. A quel point elles en usent et abusent, ce n'est pas de notre sujet. La grâce n'a-t-elle pas été définie par un grand poète, lui-même esthéticien (Schiller, *Anmúth und Würde*), la beauté dans le mouvement? La morale elle-même n'y reste pas étrangère. Le poète latin l'a dit : *Gratior est pulchro veniens in corpore virtus.* « La vertu a plus de charme quand elle apparaît dans un beau corps. »

III

Nous possédons maintenant tous les éléments du problème que nous nous sommes proposé de résoudre : quelle est la place que la mimique doit occuper dans le système des beaux-arts? Ainsi conçu, cet art doit-il être élevé au rang des arts principaux, libres et indépendants dont il serait appelé à compléter et régulariser le système? Ou, malgré les services qu'il rend aux autres arts, malgré la fonction nécessaire qu'il remplit dans leur ensemble et les rapports qu'il entretient avec eux, doit-il conserver la position plus modeste qui lui est généralement assignée, comme art accessoire ou auxiliaire?

C'est ce qu'il s'agit d'examiner.

Nous devons faire connaître d'abord les raisons que font valoir les partisans de la mimique comme devant occuper ce rang élevé parmi les beaux-arts.

Le terrain sur lequel ils se placent est surtout celui de l'*art chorégraphique*. C'est en effet le genre principal et le plus complet; la musique s'y allie à la *pantomime*, son rôle a été le plus important et le plus varié dans l'histoire, chez les différents peuples, à tous les degrés de la civilisation. Aujourd'hui encore le *drame lyrique* lui fait une place très élevée dans la composition et la représentation de ses œuvres [1].

1. Voir Richard Wagner, *Œuvres*.

Parmi les auteurs anciens et modernes qui, sous ce rapport, lui sont favorables, on peut citer de grands philosophes et de graves moralistes, des écrivains célèbres, soit comme critiques, soit comme historiens de cet art, enfin des esthéticiens distingués parmi les modernes.

En tête des philosophes anciens qui lui attribuent cette importance, on sera peut-être étonné de voir figurer le divin Platon (*Lois*, II, VII) et avant lui son maître Socrate (Xénophon, *Mém.*, *Banquet*), mais on sait quel rôle a joué dans toute l'antiquité la danse, dans tous ses genres et sous toutes ses formes, religieuse, symbolique, guerrière, orgiastique, dramatique, etc., la place qu'elle avait dans les cérémonies du culte, les fêtes publiques et privées.

Elle faisait partie, dans l'éducation athénienne, de la gymnastique et s'alliait aux exercices du corps auxquels les Grecs accordaient une si grande importance. Elle avait pour but de donner de la grâce, de la souplesse et de l'agilité aux membres et d'ajouter ainsi à la beauté du corps. On conçoit ainsi qu'elle ait été en grande estime même auprès des plus graves philosophes.

On rapporte que Socrate, qui avait été lui-même artiste, le sculpteur des Grâces voilées, et qui sous Damon avait appris la musique, se livrait encore à cet exercice dans les dernières années de sa vie. (Voir Lucien, *Eloge de la danse*; Plutarque, *Sympos.*)

La place que lui accorde Platon au deuxième et au septième livre des *Lois*, où il expose son plan d'éducation, est considérable. Ce qu'il dit de sa nature et de son origine mérite d'être cité ici.

« Je dis qu'il n'est aucun animal qui, lorsqu'il est jeune, puisse tenir son esprit et sa langue dans un état tranquille et ne fasse sans cesse des efforts pour se mouvoir et crier. Aussi voit-on les uns sauter et bondir comme si je ne sais quelle impression de plaisir les portait à danser et à folâtrer, tandis que les autres font retentir l'air de mille cris différents. Tout le reste des animaux n'a aucune idée de l'ordre et de l'harmonie ou du désordre dont le mouvement est susceptible et que nous appelons mesure et harmonie. Pour nous ces mêmes divinités qui président à nos fêtes nous ont donné avec le plaisir ce sentiment de la mesure et de l'harmonie. Ce sentiment règle nos mouvements, sous la direction de ces dieux, et nous apprend à former ensemble une espèce de chaîne par l'union de nos chants et de nos danses. De là le nom de chœur, dérivé naturellement du mot qui signifie joie, χάρα. La chorée embrasse le chant et la danse. Une bonne éducation consiste donc à savoir bien chanter et bien danser. » (*Lois*, II.)

Platon n'isole pas, on le voit, les deux arts, la musique ou le chant

et la mimique ou la danse; mais celle-ci n'est pas moins considérée comme un art principal, nullement auxiliaire, et subordonné.

Ailleurs, Platon énumère les différentes espèces de danse. Il rejette et proscrit la danse voluptueuse; mais il conserve la danse sévère et noble, gracieuse imitation selon lui d'un beau corps, expression des sentiments d'une âme bien réglée.

Aristote, qui donne aussi à la musique une si grande place dans son plan d'éducation (*Polit.*, VII), ne paraît pas aussi favorable à la danse. Du moins il en parle peu. Mais dans sa *Poétique* elle figure parmi les autres arts, comme art d'imitation, joignant au rythme la pantomime. Ailleurs il l'assimile aux autres arts; comme eux elle imite les objets ou plus grands, ou plus beaux, ou moins beaux, ou tels qu'ils sont. (*Poétique*, II, § 3.)

Si, des anciens, nous passons aux modernes, on ne s'étonnera pas de trouver, parmi les panégyristes de cet art, quelques-uns de ses représentants, artistes eux-mêmes, qui s'y sont rendus célèbres comme compositeurs et ont essayé d'en donner la théorie et d'en poser les règles, de même que l'on compose une poétique pour la poésie, une rhétorique pour l'éloquence et l'art oratoire.

Parmi les auteurs qui ont entrepris cette œuvre et ont consigné ces règles dans leurs écrits, il convient de distinguer surtout Noverre, l'artiste et le compositeur le plus renommé, auteur de chefs-d'œuvre en ce genre à la fin du dernier siècle, l'ordonnateur des fêtes du Petit-Trianon, compositeur de ballets, de Gluck et de Piccini. Il a laissé sur son art un traité curieux [1] où le talent littéraire ne fait pas défaut; il s'y révèle même, on peut le dire, un certain esprit philosophique qui fait honneur à l'esthéticien de la danse.

L'ouvrage, à tous ces titres, mérite de fixer l'attention. L'auteur y soutient précisément cette thèse que l'art chorégraphique a le droit d'être mis au rang des arts principaux, et cela aux mêmes titres, et par les mêmes motifs. En particulier, on le compare à la peinture et à la poésie. Il est curieux de voir ses raisons et comment il s'exprime à ce sujet.

« La danse est une véritable *peinture animée*; elle est de plus un véritable *drame* capable de représenter ou d'exprimer tout ce que le drame et la peinture représentent aux yeux et à l'ouïe par le dessin, les couleurs ou par la parole : les actions et les passions, les sentiments et les mouvements de l'âme, les idées, etc., etc. Elle est soumise, de plus, aux mêmes règles que les autres arts et elle doit en

1. *Lettres sur les arts imitateurs, sur la Danse en particulier*, par Noverre, pensionnaire du Roi et maître des ballets de l'Empereur, 1782, n° 1, in-8°. Paris.

remplir les conditions. Le *ballet pantomimique*, tel qu'il doit être conçu et exécuté, doit recevoir toutes les parties de l'action dramatique. » Ainsi compris et réalisé, cet art a la dignité des autres arts. Mais il doit être purifié de ses accessoires qui lui sont étrangers, dont l'alliance le compromet, qui le gâtent et le corrompent, en font un pur divertissement, ou un danger pour les mœurs, un instrument de volupté, ou un agent de corruption chez les peuples civilisés.

Sa définition du ballet est à remarquer : « Le ballet est un tableau ou plutôt une suite de tableaux liés entre eux par l'action qui fait le sujet du ballet. La scène est, pour ainsi dire, la toile sur laquelle le compositeur rend ses idées; le choix de la musique, la décoration, le costume en sont le coloris; le compositeur est le peintre. Si la nature lui a donné ce feu, cet enthousiasme, âme de tous les arts imitateurs, l'immortalité ne peut-elle pas lui être assurée? »

Le ballet est lié essentiellement à la pantomime. Celle-ci en fait partie intégrante, et c'est par elle surtout qu'il produit ses effets.

« Le ballet bien composé est une peinture vivante des passions, des mœurs, des usages, des cérémonies et des costumes de tous les peuples de la terre. Conséquemment il doit être pantomime dans tous les genres et parler à l'âme par les yeux. Est-il dénué d'expression, de tableaux frappants, de situations fortes, il n offre plus alors qu'un spectacle froid et monotone. — Les ballets étant des représentations, ils doivent réunir toutes les parties d'un drame. Les sujets que l'on traite en danse sont, pour la plupart, vides de sens et n'offrent qu'un amas confus de scènes aussi mal cousues que désagréablement conduites. »

La conclusion est que la danse, grâce à la pantomime, peut rivaliser avec la peinture et avec la poésie.

La mimique est aussi une *langue*. Elle a son *vocabulaire* et son *dictionnaire*; elle a sa *grammaire*. « Qu'un homme de génie arrange les lettres (de cet alphabet), elle cessera d'être muette. Elle parlera avec autant de force et d'énergie (que la poésie), et les ballets alors partageront avec les meilleures pièces du théâtre la gloire de toucher, d'attendrir, de faire couler les larmes, d'imiter, de séduire et de plaire, dans les genres moins sérieux. La danse, embellie par le sentiment et conduite par le talent, recevra enfin, avec les éloges et les applaudissements que toute l'Europe accorde à la poésie et à la peinture, les récompenses glorieuses dont on les honore [1]. » (*Ibid.*, p. 23.)

Les historiens de la danse ne sont pas moins favorables que les

1. Nou savons cité ces passages, parce que c'est ce qui a été dit de plus clair et de plus convaincu en faveur de la danse ou de la mimique comme devant être placées au premier rang parmi les arts, à côté de la peinture et de la poésie.

théoriciens. Naturellement ils ont dû mettre en relief son rôle chez les différents peuples anciens et modernes à toutes les époques. Ils y ont ajouté des considérations sur la manière dont elle pourrait reprendre le rang et l'importance qu'elle semble avoir perdus dans l'opinion, et l'espèce de déchéance qu'elle a subie depuis qu'elle est devenue un art distinct ou un simple divertissement.

Parmi les écrits publiés en ce genre au dernier siècle, il en est un que nous devons citer particulièrement et dont la lecture est très intéressante : *la Danse ancienne et moderne, traité historique de la Danse en 1754*, par de Cahusac (3e volume, 1754), membre de l'Académie des sciences et belles-lettres de Prusse. L'auteur a la prétention d'extraire de son histoire des règles et de donner ce qu'il appelle une Poétique de la danse.

Le programme seul du livre suffira à donner une idée de l'esprit dans lequel il est composé. Notre historien, après avoir fait l'histoire de la danse chez les différents peuples aux diverses époques, rappelé les vues sur ce sujet des philosophes et des législateurs qui ont cru devoir s'en occuper, examine et qualifie les diverses espèces de danse (danse *religieuse* ou *sacrée*, danse *guerrière*, danse *théâtrale*, *mimes*, *pantomime*, etc.). Après nous avoir fait connaître le plus haut point de gloire de cet art, chez les Romains, il indique ensuite les causes de sa décadence; il expose les preuves de sa perfection dans la danse ancienne; il passe rapidement sur le moyen âge et arrive à la Renaissance des arts; il reprend alors son panégyrique.

Cette Renaissance est l'origine des ballets, ballets *moraux*, ballets *bouffons*, *moralités*, fêtes à la cour, bals, bals masqués, mascarades, bals publics, etc. Il indique aussi les vices qui ont amené la décadence de l'art dont il raconte l'histoire, et conclut à sa réhabilitation et à sa réformation. Il combat les préjugés contre la danse en action. Comme Noverre, il donne des preuves de la possibilité de lui rendre sa supériorité. Il énumère ses avantages et finit également par la théorie. Vient alors ce qu'il appelle la *poétique* de la danse. Il en trace les règles principales et donne ses préceptes comme conclusion de son exposé historique.

Nous avons déjà nommé la plupart des esthéticiens modernes qui ont soutenu à peu près la même thèse dans les livres consacrés à la théorie des beaux-arts.

Parmi ceux qui ont formulé leur pensée d'une façon systématique, nous mentionnerons seulement Sulzer qui, dans son *Dictionnaire des beaux-arts* (articles BALLETS, PANTOMIME, MIMIQUE), a cru devoir résumer à peu près ce qui vient d'être dit de plus favorable par les deux auteurs précédents en faveur de la mimique dans ses genres princi-

paux. Lui aussi pense que le ballet pantomimique peut être considéré comme œuvre d'art indépendante et libre et que la danse doit être mise au rang des arts véritables. Ses raisons, du reste, ne sont guère que celles déjà données par Noverre, qu'il cite à l'appui de son opinion. Il convient que, telle qu'elle est, la danse ne peut prétendre à cet honneur; mais il croit qu'il n'est pas impossible d'ennoblir cette partie de l'art théâtrale, « et de donner un rang distingué au ballet, parmi les œuvres du goût ». (T. I, p. 23.)

Nous devons renoncer à faire connaître l'opinion des autres théoriciens de l'art, soit philosophes, soit esthéticiens des diverses écoles. Il ne serait pas sans intérêt de savoir ce qu'en pensent Kant et les kantistes, aussi les auteurs qui depuis Kant tels que Krug, Krause, Ast. F. Thiersch, placent aussi la Mimique parmi les arts principaux, sans toutefois leur assigner le même rang. La plupart évitent de se prononcer sur ce point délicat, la valeur et la portée de cet art. Ils la considèrent simplement comme un anneau intermédiaire dans la série des arts, mais sans la séparer nettement des arts auxquels elle est associée comme accessoire ou intermédiaire.

Ce que nous devons faire, c'est de soumettre à la critique les raisons qui viennent d'être alléguées par les partisans de cet art comme art principal, d'en peser la valeur et de voir si elles sont suffisantes pour justifier l'opinion émise, au début, sur la mimique et la place qu'elle doit occuper dans le système des beaux-arts.

IV

Dans l'examen de la thèse que soutiennent les partisans de la mimique, nous devons d'abord écarter la raison tirée de sa nécessité de rétablir, à l'aide de cet art, la symétrie entre les deux groupes principaux qui, par leur ensemble, forment le système des beaux-arts.

L'argument [1] ne nous paraît pas sérieux. C'est d'ailleurs préjuger la question. Cette lacune, que l'on signale, existe-t-elle ? La nature est-elle obligée d'obéir à cette loi de symétrie parfaite qui est désirable dans nos systèmes? C'est pousser, selon nous, un peu loin l'amour du parallélisme que de vouloir à toute force l'établir là où en réalité il n'existe pas. Bien que, entre la danse ou la mimique et la sculpture il y ait une analogie dès longtemps signalée, qui a fait appeler la danse une « sculpture en mouvement, ou bien encore une peinture animée », on ne peut s'autoriser de ces métaphores pour

1. Voir Max. Schasler, *Syst. der Künste*. — *Zeitschrift für Phil. und Phil. Kritisch*. 1886.

vouloir ériger la mimique en art principal et demander qu'elle fasse vis-à-vis à la sculpture ou à la peinture dans le chœur des Muses. Si l'on nous permet à nous aussi cette métaphore, nous dirons que, dans cette sorte de contredanse que l'on fait jouer aux deux séries des arts, il serait à prouver que ce côté est departi à la mimique.

Il est une autre considération plus sérieuse sur laquelle on nous paraît aussi beaucoup trop insister. Si cet art, nous dit-on (Id., *ibid.*) la mimique, a occupé jusqu'ici un rang d'infériorité parmi les arts, cela tient surtout au *défaut de fixation* de ses œuvres. Un des caractères, en effet, de l'art mimique, c'est que son œuvre ne dure pas, mais disparaît à mesure qu'elle se produit. Le temps l'emporte tout entière. Il n'y a pas de *gamme* ou d'*alphabet* pour la fixer ou l'écrire, comme pour la musique ou la poésie.

Cela est très vrai; mais à quoi cela tient-il? On ne le dit pas. On ne dit pas non plus le moyen de remédier à un tel inconvénient. Longtemps, il est vrai, il en fut de même de la musique.

Aussi toutes les grandes compositions de la musique ancienne sont perdues. Mais celles de la musique moderne sont notées, écrites, et par là impérissables. Il n'en est pas de même de l'art chorégraphique et mimique. Les chefs-d'œuvre de cet art ont péri; des monuments si intéressants n'ont pas même laissé de ruines : *etiam periere ruinæ*. Pourquoi, dit-on, le moyen de fixation ne serait-il pas trouvé? Lavater l'a essayé, non sans succès, pour la physiognomonie et la pathognomonie. Par malheur, il ne représente la mimique que dans un seul instant, non dans la succession de ses mouvements. Mais le moyen, dit-on, peut être perfectionné [1].

1. Plusieurs tentatives ont été faites à ce sujet, en particulier pour la danse, d'où le nom de *chorégraphie* donné à ces essais : *art d'écrire la danse* avec les figures et les pas au moyen de signes conventionnels. Le plus ancien ouvrage fut publié en 1588, sous le titre d'*Orchésiographie*, par un chanoine de Langres, Jehan Tabourot, sous le nom de Toinetarbeau. Plus tard, Beauchamp, maître des ballets de Louis XIV, et Feuillet, maître de danse, publièrent simultanément des traités sur la chorégraphie. Il en résulta de nouveau un procès que le Parlement décida en faveur de Beauchamp. Le livre : *la Chorégraphie, art d'écrire la danse*, etc., parut en 1701. Les préceptes qu'il contient ont été adoptés, sauf modifications légères, par Dupré et Noverre. Il y a des signes qui indiquent sur le papier la position des pieds : un petit cercle ou un petit noir indique le plan du talon, et une ligne qui en part marque la direction du pied sur le parquet. Les détails et la durée des pas sont indiqués par des lettres ou par des tirets. Le plié, le sauté et autres agréments des pas sont marqués par de petits tirets et les tournoiements par des demi-cercles, quarts de cercle et cercles entiers. Les mouvements des bras sont également indiqués d'avance. — L'art de la chorégraphie est demeuré imparfait; car, selon la remarque de Noverre, « s'il indique l'action des pieds et les mouvements des bras, il n'indique ni les positions, ni les contours qu'ils doivent avoir, il ne montre ni les attitudes du corps, ni les effacements, ni les oppositions de la tête ». (*Dict. des lettres et des beaux-arts*, Bachelet et Dézobry, art. CHORÉGRAPHIE.) Il y a bien d'aut e desiderata que Noverre ne signale pas.

Ce qui est clair, c'est que le moyen n'est pas trouvé. Les apologistes en gémissent, mais qu'y faire? proposent-ils un remède? ne disent-ils pas que c'est un grand obstacle au progrès de cet art? (Schasler, *ibid.*, 107.)

L'inconvénient est réel; mais d'où vient-il? Ne tient-il pas à l'essence de la mimique? (Voy. *infra.*) Est-ce une mauvaise chance, un hasard qui condamne cet art à n'avoir pas de signes pour se fixer? En attendant, tous les autres arts ont cet avantage. La gravure éternise les œuvres de la peinture. La musique a sa *gamme*, sa *phonographie*. Elle, la mimique, ne laisse rien après elle. Le temps dévore ses œuvres à mesure qu'elles se produisent. Elle n'a ni alphabet ni grammaire, comme les arts du dessin.

Le fait est que la mimique est totalement dépourvue des moyens de reproduction de ses œuvres dont jouissent les autres arts. Les siennes disparaissent sans laisser après elles d'autres traces que les éloges enthousiastes prodigués à ses effets par ses admirateurs et ses apologistes.

Si, écartant ces raisons peu solides, on s'attache à celles qui sont réellement sérieuses, elles se réduisent à deux principales que font valoir les apologistes, soit théoriciens soit historiens, de cet art : 1° un argument direct tiré de la *puissance expressive* ou représentative de la mimique; 2° un argument indirect ou *historique* emprunté au rôle que cet art a joué chez tous les peuples, à toutes les époques. Tous deux doivent être soumis à un examen critique.

1° Quelle est, au juste, la valeur du langage mimique? quelle en est la portée, quelles en sont les limites?

C'est le point capital à examiner.

Quand on dit que, par sa puissance d'expression, la mimique peut rivaliser avec les autres arts, avec la musique, avec la peinture, on commet, selon nous, une équivoque et on est dupe d'une grossière erreur. On tombe du moins dans une exagération telle que, si l'on prend la chose à la lettre, elle devient même, on peut le dire, absolument ridicule. Il en est ainsi dès qu'on vient sérieusement à y réfléchir.

Réduite à ses propres moyens, privée des intonations de la voix par laquelle elle s'associe à la parole, cette langue muette, la mimique proprement dite, est en effet beaucoup moins riche et surtout beaucoup moins claire qu'on ne se l'imagine. Ce qu'il lui est donné d'exprimer, elle le rend sans doute avec beaucoup de vivacité et d'intensité. Son vrai caractère et son avantage est surtout d'être éminemment pathétique. Mais c'est tout. Au delà de ces étroites limites, son impuissance est radicale. Cela tient surtout aux maté-

riaux ou aux signes qui composent son vocabulaire. Quels sont ces matériaux ou ces signes? Les formes, les mouvements, les gestes, les attitudes du corps, le jeu de la physionomie, etc. Tous ces signes séparés ou dans leur ensemble manifestent les divers états, sentiments, passions de l'âme, qui se traduisent ainsi au dehors comme en un vivant tableau. Or, ce langage naturel qui s'adresse aux yeux, si on le considère seul, séparé de la parole et du chant, dans ce que par lui-même il exprime, on verra qu'il est très borné. Il l'est surtout comme mode de représentation de la pensée.

Sous ce rapport, il est excessivement pauvre, indéterminé, équivoque même. Il représente bien les situations générales de l'âme, mais il est incapable de les analyser. Il ne peut exprimer une seule pensée avec la clarté précise qui est nécessaire pour que l'esprit la comprenne. Les sourds-muets en sont un exemple frappant.

Allié à la parole, il fait merveille. Séparé d'elle, il ne peut la suppléer. Il l'accompagne dans sa marche successive, il la renforce, la répercute et la transpose, si l'on veut; il la rend presque visible dans ses mouvements les plus variés et ses nuances les plus délicates. Mais, je le répète, seule et par elle-même, la mimique ne peut exprimer les idées, les actes intérieurs de l'esprit. Toutes ses opérations lui échappent. Sous ce rapport son impuissance est radicale et manifeste.

C'est le langage de la passion et du sentiment, nous dit-on. Sans doute et c'est pour cela qu'il n'est pas celui de l'intelligence et de la pensée. Exprimer des idées, les actes de l'esprit, les opérations de l'intellect, les noter, les fixer, les décomposer, démêler et dérouler sous nos yeux toute cette trame des conceptions de l'intelligence et du raisonnement, traduire clairement les actes de la volonté qui s'y joignent ou les suivent, il ne le peut. Tout cela est exclusivement du ressort de la parole ou du discours.

Ce langage, le *langage d'action* ou de la mimique, est commun à l'homme et à l'animal. L'homme, il est vrai, le parle supérieurement; il peut le rendre artificiel, le simuler, le modifier, le varier, le perfectionner; mais il ne saurait lui faire rendre plus qu'il ne peut donner, lui faire franchir les étroites limites qu'il est incapable de dépasser.

On a beau le vanter, le comparer à un autre langage, au langage véritable, on n'aboutit qu'à des analogies forcées, à de pures métaphores ou à des hyperboles. La comparaison devient même, si on la pousse un peu loin, ridicule.

Faut-il prendre au sérieux ce que dit Cassiodore de la mimique, qu'elle est une musique muette, qu'elle parle la bouche fermée, *ore clauso loquitur*, qu'elle représente mieux par les gestes ce que

raconte la langue, *narrante lingua*, ou ce que la trame de l'écriture peut nous faire connaître, *aut scripturæ textu possit cognosci*? Poursuivons la métaphore : que dire de la loquacité des mains, des doigts qui ont une langue, du silence plein de cris, *loquacissimas manus, linguosos digitos, silentium clamosum*? Il faut pardonner ce galimatias prétentieux à un écrivain demi-barbare de la décadence romaine [1].

Ce qui trompe ici, c'est que l'on prend la mimique, non en elle-même, mais associée au chant, à la musique ou à la parole surtout, qui lui communique sa clarté, lui donne sa signification précise, qui permet de suivre le mouvement de la pensée et de l'action dans son cours, d'analyser, de détailler les sentiments, les idées, etc.

Mais la pantomime, réduite à elle seule et à ses moyens propres, *muette* en un mot, n'a plus cette valeur expressive.

Les exemples choisis par lesquels on célèbre le triomphe de cet art dans ses *virtuoses* les plus renommés, soit anciens, soit modernes, froidement examinés, le prouvent avec la dernière évidence.

Quand on entend dire de l'acteur Roscius, l'ami de Cicéron, qu'il traduisait toute une harangue de l'orateur romain (je crois la Milonienne) et qu'on prend cette hyperbole à la lettre (voy. Du Bos, p. 251), on est dupe d'un mensonge grossier qui, sous le couvert d'un mot vague et ambigu, a traversé les siècles. Un instant de réflexion suffit pour montrer, si on le prend à la lettre, ce qu'a d'absurde et d'impossible le fait raconté contenu dans cette phrase banale tant de fois répétée. Que pouvait faire l'acteur ami de Cicéron, qui reproduisait aux yeux émerveillés sa harangue par le jeu de sa pantomime? Traduire en réalité une seule phrase du discours parlé ou écrit, c'est-à-dire rendre visibles et faire comprendre dans leur ordre successif, les idées, les pensées, les sentiments, les images, etc., que l'orateur romain a mis dans son discours, de manière à les faire passer dans l'esprit du spectateur comme la parole le fait pour l'auditeur? C'est, je le répète, simplement absurde. Roscius ne pouvait exprimer, par son jeu d'acteur, que les situations, les sentiments, etc., dans leur généralité, que contient la harangue cicéronienne [2].

1. *Hanc partem musicæ disciplinæ majores mutam nominaverunt, quæ ore claustro loquitur et quibusdam gesticulationibus facit intelligi quod vix narrante lingua aut scripturæ textu possit cognosci... loquacissimos manus, linguosos digitos, silentium clamosum, expositionem tacitam.* (Cassiod., *Var.*, I. 10, cité par Cahusac, t. I, p. 164.) Batteux dira plus vaguement : « Les gestes et les tons sont comme le dictionnaire de la simple nature. »

2. Cicéron le dit lui-même de l'orateur, qu'il distingue à tort en cela de l'auteur : *Omnes hos motus subsequi debet gestus, non hic verba exprimens, scenicus, sed universam rem et sententiam, non demonstratione, sed significatione.* (*De Orat.*, III, I, IX.) Cf. Du Bos, 251.

Encore fallait-il que le sujet fût parfaitement connu de ceux qui assistaient à cette représentation. Si un pareil spectacle intéressait si vivement les Romains et s'ils goûtaient si fort la traduction mimique de la harangue, c'est qu'ils la savaient par cœur et que leur mémoire leur en fournissait le texte. Eux-mêmes étaient de moitié, pour ne pas dire plus, dans la représentation qui leur était donnée. Autrement, l'acteur aurait eu beau *gesticuler*, mettre à contribution tous les signes qui s'adressent aux yeux, épuiser tous les trésors de son vocabulaire mimique, parler en perfection sa *langue*, il en aurait été pour ses frais de pantomime, d'attitudes, de jeux de la physionomie. Hormis les situations générales, il n'aurait pas été compris; il n'eût proposé que des énigmes [1].

Il serait oiseux d'insister si de savants auteurs n'avaient donné dans cette banalité et ne l'avaient maintes fois reproduite.

Veut-on une démonstration comique et qui n'est pas plus mauvaise, on n'a qu'à relire la scène très amusante, dans Rabelais, de la dispute par signes entre Thaumaste et Panurge. La prétention d'exprimer par la mimique ce que le langage parlé est seul capable de rendre d'une façon intelligible et sans équivoque y est tournée en ridicule de la manière la plus plaisante [2]. (*Pantagruel*, liv. II, ch. XVIII.)

Quand donc de ces exemples on a retranché ce qui est métaphorique et hyperbolique, il reste ce qui a été dit : que la mimique n'exprime et ne peut exprimer que des situations générales, des sentiments généraux, des émotions, des passions dans leur développement successif, mais toujours général. Quant à ce qui est d'ordre intellectuel et s'adresse proprement à l'esprit, aux idées, aux actes d'entendement ou de volonté, à leur suite ou leur enchaînement logique, à la marche du raisonnement, etc., bref à tout ce qui est le fond du langage humain ou du discours, tout cela lui échappe entièrement, est en dehors de sa portée. Cette limite est infranchissable.

Ceci s'applique surtout à la mimique quand on la compare aux arts de la parole, à la poésie et à l'art oratoire. Le fait est qu'il faut singulièrement en rabattre de cette prétention de l'art des gestes, tant vanté chez les Romains, de rivaliser avec les arts qui ont à leur disposition un instrument d'une puissance expressive merveilleuse donné à l'homme seul, dont il abuse sans doute, mais

1. Voy. Du Bos, t. III.
2. Je ne me donnerai pas la peine de relever ce qu'il y a d'exagéré dans les exemples plus modernes cités aussi à l'appui de la thèse, où il s'agit d'une traduction analogue de pièces de théâtre par des acteurs célèbres : la *Sémiramis* de Voltaire, par Lecain; les essais de représentation, à Sceaux, des *Horaces* de Corneille, etc. Voy. Du Bos, Eberhard, etc.

qui est sa prérogative, qui est le vrai verbe humain, reflet d'un autre verbe, son image affaiblie, mais réelle et vivante. Ce qui est vrai, c'est que sur le terrain de la *parole* parlée ou écrite, la mimique ne peut pas même engager la lutte avec les arts auxquels on prétend l'assimiler.

La preuve fournie par l'histoire ne résiste pas mieux à l'examen que la première.

Il y a plus, de cette preuve que les faits établissent, il ressort précisément le contraire de ce qu'on veut prouver. Car : 1° l'histoire montre que cet art, la mimique, la danse en particulier, au lieu de croître en dignité et en importance comme les autres arts, décline et perd sans cesse sous ce rapport, à mesure que l'homme se perfectionne et devient de plus en plus civilisé ; 2° il n'est pas moins évident qu'à mesure que les autres arts, sans rompre les liens qui les unissent, se distinguent et se détachent les uns des autres, qu'ils acquièrent une existence indépendante et, par là même, atteignent à un plus haut degré de perfection, celui-ci, venant à se détacher des formes de la pensée avec lesquelles il était mêlé, pour devenir un moyen de plaisir, déchoit et tombe au niveau d'un simple jeu ou divertissement.

Un aperçu rétrospectif, avec quelques distinctions faciles à saisir, suffira pour justifier cette double proposition.

Si l'on jette un coup d'œil sur l'histoire de tous les arts auxquels on prétend assimiler la mimique, la danse en particulier, on voit que chacun d'eux, bien qu'ayant été à son origine et plus tard longtemps encore au service des autres formes de la pensée, ou d'institutions différentes telles que la religion et le culte, la politique, l'éducation, etc., sans s'en détacher tout à fait, ni rompre le lien qui l'unit à elles comme aux autres arts, a néanmoins peu à peu conquis son existence propre, libre et indépendante.

Il est aussi à remarquer que, dans cet affranchissement progressif, aucun d'eux non seulement n'a perdu de sa valeur et de sa dignité, mais que chacun de ces arts au contraire y a gagné plutôt de se perfectionner selon ses lois ou conditions propres et de se rapprocher davantage de son véritable objet, la représentation idéale du beau. Ainsi en a-t-il été de l'architecture, de la sculpture, de la peinture, de la musique et de la poésie. En a-t-il été de même de la mimique? A-t-elle suivi cette loi du développement de l'art? C'est précisément pour elle le contraire. A l'origine elle n'est pas elle-même. Le beau, du moins, n'est pas son principal objet; elle est purement ou principalement symbolique, religieuse ou nationale, guerrière, c'est-à-dire affectée et subordonnée à d'autres fins que la sienne.

Elle est faite alors pour exprimer ou symboliser des idées qui ne sont pas proprement de son domaine, les idées de l'ordre religieux, national, guerrier. Telle est la danse primitive dans les temps anciens, la danse chez les Grecs par exemple, caractère qu'elle conserve plus ou moins à mesure que l'on avance dans l'histoire.

Les danses sacrées représentent des sujets de la mythologie; ce sont des fables mises en action, des scènes où figurent les dieux, les héros, etc.; ou bien ce sont les révolutions des astres, etc. La danse alors fait partie du culte; elle-même est une de ses formes. C'est ainsi qu'elle apparaît dans les cérémonies religieuses, dans les fêtes de Bacchus et d'autres divinités (Cybèle, Apollon, etc.). La danse guerrière est un exercice guerrier, une représentaiton des exploits des héros. Le danseur y est armé de son bouclier, il brandit le javelot, etc.

La danse est aussi un exercice gymnastique propre à donner plus de souplesse et d'agilité aux membres. (Voy. Platon, *Lois*, II.) Ce n'est donc pas la danse en elle-même et pour elle-même comme art libre, appelé à donner le spectacle du beau (*ars decoris in motibus*), l'harmonie des belles formes et des attitudes gracieuses, ce qui a fait comparer la danse à la sculpture en mouvement. Ceci est beaucoup plus tardif ou accessoire. Mais dès que cet art veut exister par lui-même et pour lui-même, qu'arrive-t-il? Il arrive qu'il n'est plus qu'un simple *divertissement*, un *amusement*, un *jeu*, un complément, comme l'envisage Plutarque, du plaisir de la table ou des banquets. (*Sympos.*)

Ainsi, au lieu de suivre la loi de tout art, la mimique y contredit. Dès qu'elle est elle-même, elle descend au-dessous du niveau de l'art proprement dit ou elle est un art tout à fait secondaire, qui ne peut prétendre à l'égalité avec les autres arts.

Et pourtant, qui le niera? la mimique a un rôle important à jouer. Mais elle reprendra son importance et son véritable rang avec son utilité, c'est-à-dire quand elle deviendra un art accessoire et auxiliaire, destiné à accompagner et seconder les autres arts, comme il sera montré plus loin. Par elle-même, si elle veut s'isoler, se poser en face des autres, son infériorité devient manifeste.

Si de ce point de vue on vient à peser les arguments que font valoir, de ce chef, les historiens ou théoriciens de la mimique ou de l'art chorégraphique, on doit les trouver extrêmement faibles.

Sans rappeler David dansant devant l'arche, on nous cite Socrate qui, tout vieux qu'il était, se livrait à cet exercice. Un grave historien même, M. Zeller (*Gesch. der Phil. der Griechen*), y voit un trait d'originalité de son caractère qu'il trouve en cela prosaïque (*ibid.*),

presque ridicule. Soit. Mais Socrate le dit lui-même : le beau, le côté esthétique n'y était pour rien; c'était pour lui une façon de gymnastique qui lui semblait propre à entretenir la santé et à conserver de la souplesse aux membres.

Quant à Platon, qui donne à la danse une place si élevée dans l'éducation, qu'il associe au chant dans les fêtes publiques, c'est de la pédagogie, non de l'art proprement dit ayant pour objet spécial le beau, quoique pour un Grec le beau y soit compris. (*Lois*, II. VII.) Mais on sait à quelles règles sévères cet art chez lui est soumis, comment il traite (*ibid.*) la danse voluptueuse. Si le moraliste qui va jusqu'à bannir les poètes de la République (liv. IV) nous semble injuste envers Homère, Hésiode, Eschyle et les autres poètes, ce n'est pas qu'il soit plus tolérant à l'égard des virtuoses de l'art chorégraphique.

On comprendrait mal que la joueuse de flûte fût renvoyée à la fin du banquet (*Symp.*), si les danseurs et les danseuses devaient y rester. Aristote, que Noverre invoque dans sa Poétique de la danse, ne paraît pas se soucier de l'introduire dans son plan d'éducation. (*Polit.*, VIII.) Elle y est au moins oubliée. Quant à Lucien, on n'a qu'à compter et peser les arguments de son panégyrique, on verra que tous s'appliquent à la danse ancienne, la danse symbolique, religieuse ou mythologique, guerrière ou gymnastique. Autrement eût-il exigé de son parfait danseur des conditions de son art que nous trouvons si exorbitantes? Pourquoi cette vaste érudition et connaissance des mythes, de l'histoire et du caractère des peuples, etc.? C'est sans doute que la mimique ou la pantomime doit représenter les fables, les mœurs, etc., qu'elle est purement allégorique.

On raconte avec complaisance les merveilles de la pantomime à Rome. On sait en effet que les Romains furent passionnés pour ce genre de spectacle. Faut-il les en féliciter? Qui ne voit que c'est affaiblir la thèse au lieu de la corroborer? Ce peuple qui, quoique ayant reçu son éducation des Grecs, ne sut jamais bien goûter les œuvres de l'esprit, dut, en particulier dans les représentations théâtrales, préférer à ce qui en est le fond et le véritable intérêt, ce qui s'adresse aux yeux et en est la partie extérieure et grossière, surtout ce qui éveille les émotions fortes et les passions sensuelles.

L'enthousiasme qu'excitaient ces sortes de spectacles où figuraient comme acteurs les sénateurs et les empereurs, où Caligula et Néron se faisaient histrions, est un pauvre argument en faveur de la thèse. Mais dans les temps de Rome ancienne, de la vraie Rome, où l'on avait souci de la dignité romaine, il en fut autrement. La

maxime était celle-ci : *Nemo saltat sobrius.* Une matrone n'aurait pas dansé en public.

Les chefs-d'œuvre de la mimique, tels que les jouèrent plus tard les Bathyle et les Pylade, étaient, si l'on veut, des drames muets. Quel en était le sujet? Des scènes amoureuses que peut-être le récit de la parole n'aurait osé exprimer ni faire entendre : les amours de Bacchus et d'Ariane, avec les sous-entendus et les équivoques des détails érotiques que le spectateur devait deviner. C'est là ce qui charmait les regards du peuple-roi à l'époque de la décadence.

Voilà ce qu'on a donné depuis comme les chefs-d'œuvre de cet art qui méritaient d'être admis et mis en parallèle avec ceux des autres arts.

Au moyen âge, on retrouve sous toutes les formes la danse religieuse, nationale, etc. On arrive à la Renaissance et aux siècles suivants. L'art chorégraphique alors se transforme; il s'émancipe et devient lui-même; mais alors la danse apparaît ce qu'elle est, un simple divertissement. Mêlée aux fêtes qui se donnent à la cour des princes, elle a une grande place dans les amusements par lesquels se manifeste la joie dans les réunions publiques; mais elle est déchue de sa dignité et de son sérieux. Elle n'est plus ce qu'elle était quand elle avait un caractère religieux, moral, etc. Comme pur divertissement, elle n'est même pas ce qu'il y a de plus noble, et elle n'est toujours qu'un accessoire. La représentation du beau chez elle, au théâtre, dans les bals, etc., n'est pas sans doute exclue. En cela elle est un art. Seulement cet art ne peut se maintenir tout à fait même sur son propre terrain. On dirait qu'il a le pied glissant. Il ne peut éviter le danger qui lui fut toujours reproché et qui l'a fait toujours sévèrement juger et blâmer par les moralistes religieux et profanes, celui d'exciter la passion, et, de toutes les passions, la plus dangereuse et la plus inflammable. Tout réside dans l'attrait mutuel des deux sexes, au lieu, comme l'art pur l'exige, de produire un plaisir plus noble, celui de la contemplation désintéressée du beau. Elle devient un art; mais, comme Bacon la définira, un art voluptaire, *ars voluptaria.* (*De Dignit. et Augm. scient.*) Je suis loin de nier qu'il y ait une danse chaste, mais on conviendra qu'elle est rare et qu'ils sont rares les artistes qui la conçoivent ainsi et la maintiennent dans les conditions qu'alors elle exige; qu'il y a aussi peu de spectateurs capables de la goûter ainsi et de s'en contenter. La plupart la trouveront froide, insipide, ennuyeuse. Il n'y a qu'à demander à la jeunesse des deux sexes ce qu'elle en pense.

Quant au ballet pantomimique qui, dit-on (Noverre, R. Wagner),

peut être réformé, purifié, que l'on veut soumettre à des règles sévères, nous savons ce qu'on doit en penser quant à sa puissance de représentation et à son assimilation à la poésie et à la musique.

La conclusion est celle-ci. Dès que la mimique ou l'art chorégraphique cesse de s'allier à d'autres genres de représentation, dès qu'il se sépare de la forme symbolique, religieuse, guerrière, etc., pour se constituer en art libre ou indépendant ayant en lui-même son objet propre, la représentation du beau, il décline et déchoit; même allié à la musique et à l'art dramatique, il perd son importance et sa dignité. Pur amusement ou divertissement, il descend subitement dans l'échelle des arts et vient se placer aux degrés inférieurs, où il est à peine un art.

Il y a plus : à sa fin propre et qui devrait être la principale, se joignent d'autres fins qui la remplacent et la font déchoir encore plus, le plaisir de la volupté sensuelle. Ce n'est plus la satisfaction pure et désintéressée du beau qui est son objet principal, mais d'autres plaisirs d'un ordre inférieur ou dangereux.

Nous n'insisterons pas sur ce point, mais les apologistes auront beau faire, dire que cet art peut être ennobli, réformé, corrigé, purifié et par là placé au niveau des autres arts, cette nouvelle *katharsis* ou purification ne nous paraît guère possible et, en tout cas, ne pourrait suffire pour l'élever au rang auquel il aspire dans le système des arts.

V

On voit combien sont faibles ou insuffisantes les raisons en faveur de la mimique comme devant être rangée parmi les arts principaux dont l'objet est la représentation idéale du beau, et fournir ainsi l'anneau qu'on dit nécessaire pour rétablir le lien entre les deux groupes dans le système des beaux-arts.

Mais il est une autre raison selon nous de cette infériorité qui n'a pas été assez remarquée et sur laquelle nous devons particulièrement insister. Le point dont il s'agit ici intéresse à la fois l'esthétique et la morale. La métaphysique de l'art elle-même n'y est pas tout à fait étrangère. Qu'on veuille bien nous permettre de le traiter sous la forme un peu abstraite qui convient à ces sortes de problèmes.

Le but de l'art, comme représentation du beau, est d'exprimer la vérité sous des formes sensibles.

Or, ici, en ce qui concerne la mimique, le signe représentatif de l'idée quel est-il? On le sait, ce signe, instrument de toute représentation ou imitation, c'est le *corps humain*, réel, présent et visible. C'est

lui qui, animé de l'esprit, par ses formes, ses airs, ses attitudes, ses mouvements et ses gestes, représente ou exprime tout ce que l'artiste veut lui faire dire, exprimer ou imiter.

Bref, c'est la *personne humaine* elle-même animant ce corps qui nous est donnée en spectacle, ou qui se met en scène.

Or, il est à remarquer qu'il n'en est pas ainsi des autres arts : 1° ils ne nous donnent que des *apparences*; 2° tous, sans en excepter un seul, emploient, pour représenter ces apparences, une *matière* qui leur est étrangère.

Ainsi en est-il, par exemple, de la statuaire, l'art le plus voisin de la mimique. Le corps humain n'y est donné que comme apparence, le plus souvent non colorée. Cette apparence qu'elle met sous nos yeux, qu'elle façonne à sa manière, dont elle fait une image idéale, n'est qu'un signe, un simulacre. Ce signe (*signum*), c'est la statue. Ce n'est qu'une forme confiée à la matière, à la pierre, au métal, au bois, etc., et elle est là, immobile. Ce que fait la statuaire, la mimique ne le fait pas et ne saurait le faire. Au lieu de créer ou de façonner ainsi une image de la forme humaine et pour cela d'employer une matière étrangère et indifférente, elle se sert du corps humain lui-même. C'est lui, le corps vivant, présent et réel, qui est le symbole, le signe représentatif de l'idée; il est l'intermédiaire direct entre le spectateur et le spectacle. L'artiste mimique qui représente l'idée devient ainsi, en quelque sorte, l'œuvre d'art lui-même. Il est cause et effet, tout à la fois la *matière* et la *forme*, comme dirait Aristote. Dans ce dessein, se servant de son corps, il le rend, il est vrai, plus beau ou plus laid, plus pathétique ou plus comique. Il peut, s'il le veut, le rendre difforme ou grotesque, ou lui donner plus de beauté, de grâce ou d'élégance, régler et harmoniser ses mouvements. Il met dans ses attitudes, ses airs, son maintien, ses poses et ses gestes, plus de noblesse, de grâce, etc. Par là il est artiste; mais il ne peut toujours se séparer de son œuvre. Celle-ci reste attachée à sa personne; elle prend sa place, l'annule. Ce qui est pire, elle en fait un mensonge vivant.

Tel est le mode propre de représentation de la mimique.

On pourrait croire que c'est pour elle un avantage; c'est précisément ce qui fait son infériorité, ce qui l'empêche d'être classée parmi les arts libres et véritables.

Nous devons insister sur ce point capital, qui, au premier abord, a l'air d'un paradoxe.

Comme l'a dit très bien Aristote, ce qui distingue l'*art* de la *nature*, l'œuvre d'art de la production naturelle, c'est que l'artiste qui crée cette œuvre s'en détache, que celle-ci créée par lui se sépare de lui,

acquiert ainsi une existence propre, distincte et indépendante [1], ce qui la rend durable ou permanente.

L'effet doit se séparer de sa cause, l'œuvre de l'ouvrier: mais, pour cela, il lui faut une nature extérieure qui reçoive et conserve la forme et en garde l'empreinte. C'est ce qui a lieu pour tous les autres arts. L'élément matériel qui sert à la représentation n'est ni l'artiste lui-même, ni attaché à la personne de l'artiste. La nature le lui fournit ou il le crée lui-même. C'est la pierre, le bois, le métal ou une toile et des couleurs. C'est aussi une gamme où les sons musicaux de la voix et des instruments sont notés, c'est le langage humain parlé ou écrit, la parole assujettie au rythme, prise dans un idiome particulier, lui-même fixé et traditionnel.

Cette matière qui est dans sa main, l'artiste la travaille à son gré, il l'arrange, la taille, la sculpte, la broie, l'étend sur la muraille ou sur sa toile. Les sons eux-mêmes, qu'ils soient inarticulés ou articulés, sont fixés. L'œuvre ainsi produite conserve et perpétue sa pensée : c'est la forme qu'il lui a donnée. L'architecte construit des palais ou des temples, etc., des édifices durables; le sculpteur qui façonne le marbre ou l'airain crée des statues et des groupes que le temps plus ou moins respecte; le peintre a sa toile sur laquelle il trace des lignes et dépose ses couleurs. Le musicien ou le compositeur a, pour écrire sa partition, des notes, signes dépositaires des combinaisons qui composent ses mélodies. Le poète a sa langue maternelle, ou une autre langue vivante ou morte qu'il fait servir à l'expression de ses idées et qu'il façonne en vers.

L'artiste mimique, lui, est privé de tous ces moyens; son propre corps est l'unique *medium* avec lequel il lui soit donné d'exprimer sa pensée et de représenter les objets. Bref, on peut dire que c'est de son corps lui-même qu'il joue.

Il en résulte deux graves inconvénients, sur lesquels notre attention doit se porter :

1° Le premier est précisément la fugitivité ou l'*instantanéité* de l'*œuvre* mimique, l'impossibilité de lui assurer une durée autre que celle du temps où elle se produit sous l'œil du spectateur. C'est ce qui excite les regrets des apologistes de cet art. Ils ne voient pas que ce défaut est inévitable et que le mal est sans remède. Cela vient aussi de ce que cet art est mixte, qu'il se produit, à la fois, dans l'espace et dans le temps. Simultané et successif, mobile et immobile, il ne peut être fixé ni stéréotypé.

1. Aristote, *Eth. à Nic.*, liv. VI, ch. IV.

2° La seconde conséquence est beaucoup plus grave encore que la première et nous devons surtout nous y arrêter.

Là, en effet, est précisément le nœud de la question que nous étudions. Ce que nous allons expliquer et dire, le bon sens l'a toujours senti et jugé. La science en fournit la raison. Cette raison, la voici :

Le corps humain a été donné à l'homme pour qu'il se représente lui-même, non pour qu'il imite ou représente ce qui n'est pas lui, ce qui n'est pas la *personne*. Là est la pierre d'achoppement de la mimique, ce que j'appellerai son péché originel.

Le rôle que la personne humaine est appelée à jouer dans son existence terrestre ou cosmique est étroitement lié au corps qu'elle anime. Ce rôle est un rôle sérieux.

Cela étant, il est fait pour exprimer exclusivement ce qu'elle sent, ce qu'elle pense, ce qu'elle veut, ce qu'elle éprouve elle-même, non ce qui lui est étranger, ce qu'elle ne sent pas et ne pense pas, en un mot pour le *feindre* ou le *simuler*. Le fait-elle sérieusement, c'est mensonge. D'une façon non sérieuse, comme *jeu*, *amusement*, *divertissement*, cela encore est permis; mais il est à craindre que la personne, dans sa dignité, ne soit blessée. La puissance dont on usurpe le domaine, y mettra ses restrictions et des conditions.

Imaginez un art qui précisément se trouve placé sur ce terrain. Quelle sera sa place parmi les arts? Il est évident qu'elle sera inférieure, subordonnée. Ceux-ci, libres dans leurs créations, disposant d'une matière indifférente, à qui ils confient leur pensée, dans le but de la façonner à leur gré, créent tout un monde fictif d'*apparences* ou de *symboles* qu'ils empruntent à la matière, ajoutant, comme dit Bacon, l'homme à la nature.

De grands moralistes, stoïciens, académiciens, etc., l'ont dit. L'homme est avant tout artiste de lui-même, *artifex sui*. Qui oserait dire qu'ils n'ont pas raison? Mais cela étant vrai, qui ne voit que, si elle a souci d'elle-même et de sa dignité, il ne sera pas permis à la personne humaine, sinon accidentellement, momentanément, avec une grande réserve, de prêter son corps à la représentation de toutes sortes de scènes, de caractères, de situations, de prendre la figure de divers personnages fictifs ou apparents, de lui faire exprimer toutes sortes de sentiments, de passions, d'actions. L'art dont il s'agit ne sera toujours qu'un art subordonné, obligé, pour avoir toute sa raison d'être, de se mettre au service des autres arts. Il ne pourra compter lui-même parmi les arts libres et indépendants; ou alors il sera au plus bas degré de l'échelle.

Il y a là, disons-nous, un obstacle infranchissable qui empêchera toujours la mimique, comme art indépendant, d'être classée parmi

les arts principaux, supérieurs et véritables. Ce sera toujours un *jeu*, un *amusement*, un *divertissement*, affecté à des fins inférieures. Elle ne peut racheter cette infériorité qu'en s'alliant à des arts plus nobles, en se mettant à leur service, comme elle le fait en s'associant à la musique ou à la poésie, au drame, à l'art oratoire, etc.

Des objections peuvent être faites ; nous croyons pouvoir y répondre.

1° Le chant n'est-il pas dans le même cas que la mimique? — D'abord la musique elle-même y est associée à la parole. — Nous parlons de la mimique proprement dite, de la mimique muette, de la pantomime et de la danse ou de l'art chorégraphique. Le chant nous introduit déjà dans un tout autre domaine, celui de l'art musical.

Encore faut-il que la distinction soit faite et maintenue entre le compositeur et le chanteur, sans compter la part du poète; le chanteur comme artiste n'est qu'exécutant.

2° Une objection plus sérieuse a été formulée par un philosophe distingué, lui-même esthéticien et théoricien de l'art :

« De ce que l'artiste mimique, dit Krause, doit faire de son corps un moyen pour représenter une beauté indépendante de sa personnalité, il n'en résulte pour cela nullement un abaissement de sa propre personnalité; car devenir un moyen pour que le beau soit réalisé, cela confère plutôt un honneur, s'il est vrai que le beau c'est le divin. Si donc l'artiste mimique maintient d'ailleurs la dignité de son caractère dans sa vie et si le beau mimique qu'il représente est réellement beau, la dignité de son caractère n'est pas affaiblie par son art mimique. Au contraire quelque chose de parfaitement digne y est ajouté [1]. »

La remarque par un côté est juste, mais le philosophe allemand ne semble pas avoir bien compris la question telle qu'elle est posée. Sans doute l'homme qui représente ou plutôt ici qui réalise le beau dans sa personne, surtout si c'est le beau moral, loin de nuire à sa dignité, y ajoute. Mais c'est de l'art qu'il s'agit, de l'art qui, comme simple représentation, se borne à l'*apparence*. Celle-ci doit-elle se confondre avec la personne? Et la personne véritable doit-elle s'effacer pour montrer ou représenter une autre personne apparente ou fictive? Là est toute la question. Il ne faut pas non plus oublier que ce n'est pas seulement le beau que l'art et surtout l'art mimique représente; c'est aussi le laid, le comique, le grotesque, le bas, le vulgaire, toutes les formes du grotesque et du comique. Convient-il à la personne morale de prendre ou de revêtir tous

1. *Vortes. über Aesthetik.*, p. 227.

ces rôles? de se prêter, sans préjudice pour sa dignité, à la représentation de toutes ces formes ou de ces caractères?

Vous condamnez donc, nous dira-t-on, l'action théâtrale. — Non, mais nous la mettons à sa place et à son rang. Ce n'est toujours qu'un art *secondaire* et *auxiliaire*. Ici, comme pour le chant dans la musique, il y a à distinguer la composition et l'exécution. La composition appartient au poète. L'acteur, quel que soit son talent, son génie même, si l'on veut, n'est toujours qu'un *interprète*. S'il crée des rôles, c'est toujours pour représenter d'autres rôles, les personnages qui sont sortis vivants de la pensée du poète auteur de l'œuvre dramatique, soit tragique, soit comique. Mais ce n'est pas ici le lieu de traiter ce sujet.

VI

Il est aisé de voir, par tout ce qui précède, que la mimique, malgré les raisons alléguées par ses partisans, ne peut prétendre, comme art indépendant, au rôle que ceux-ci voudraient lui voir assigner dans le système des beaux-arts. Elle ne saurait y avoir qu'un rang inférieur et subordonné.

Elle y apparaît comme un satellite, non comme un astre de première grandeur brillant de sa propre lumière.

C'est une grave erreur, en particulier, de croire que l'art chorégraphique, séparé de l'art théâtral où il joue un rôle important, associé simplement à la musique, peut se relever tout à fait de la décadence où il est tombé après avoir joui en d'autres temps d'un éclat emprunté, alors que, mêlée à la religion, ou expression du caractère national, moyen d'éducation, etc., la danse n'était pas à proprement parler elle-même, mais une des formes du culte. Quant à la pantomime, dès qu'elle a voulu être, elle aussi, un art réel et distinct, elle s'est vue forcée de déchoir, reléguée parmi les arts frivoles de pur agrément, comme simple divertissement pour des esprits grossiers, ou affectée à des fins encore moins nobles Il a été impossible de la relever de cet abaissement. Nous croyons en avoir donné la preuve et le véritable motif, la raison décisive et péremptoire.

Mais si, mieux comprise et remise à sa place, la mimique veut se contenter du rôle secondaire que sa nature lui assigne et qui est de se mettre au service des autres arts, de leur prêter ses moyens d'expression et par là de concourir à l'œuvre commune, elle reprend alors toute son importance : c'est ainsi que nous avons maintenant à la considérer.

Il y a plus, il se peut qu'entendue ainsi, il lui soit donné, sinon de combler le vide que l'on regrette, de servir de trait d'union entre les deux séries des arts, des arts figuratifs et des arts figurés qui se servent des sons, et cela par la raison qui a été dite. Cet art, la mimique, en effet a la propriété de s'exercer à la fois dans l'espace et dans le temps, d'être simultané et successif, d'offrir aux yeux des formes fixes et de produire des mouvements que la musique accompagne et règle, qu'elle rend harmonieux et mesurés, de pouvoir exprimer comme la poésie des passions, des caractères et des actions dramatiques.

Mais ce que nous voulons surtout étudier et marquer, ce sont les *rapports* de cet art avec les autres arts dans les deux catégories qu'il semble appelé à rapprocher.

Nous ne ferons d'ailleurs qu'effleurer ce sujet, qui comporte plus de développements qu'il ne peut ici en être accordé.

Parlons d'abord des *arts du dessin.*

I. L'art le plus voisin de la mimique est sans contredit la Sculpture. C'est au point que la danse a été appelée la « statuaire en mouvement », de même qu'on a dit de l'architecture qu'elle était une musique pétrifiée ou glacée.

Les analogies en effet sont réelles. La sculpture fait du corps humain, comme la mimique, son objet principal et son mode de représentation.

Elle le représente dans sa forme totale avec ses trois dimensions ou dans sa réalité plastique, non comme la peinture qui n'en offre que l'image colorée étendue sur une surface plane. Elle représente aussi du corps humain les formes variées, les attitudes, le maintien, les poses, la physionomie, etc. Sous ce rapport, les deux arts se ressemblent, mais il ne faut pas que cette ressemblance fasse oublier ni atténuer les différences.

La sculpture, comme la peinture, ne nous offre que des images ou des apparences et celles-ci sont immobiles. La mimique fait agir et mouvoir, sous nos yeux, le corps humain réel et vivant. Il en résulte des différences frappantes et qui sont plutôt des oppositions et où apparaît toute la supériorité d'un des deux arts sur l'autre. La sculpture, art *simultané* comme la peinture, ne dispose que d'un seul moment de la durée; dans ce seul et unique instant qu'elle choisit ou qui lui est donné, elle doit ramasser, condenser, le caractère, la vie de ses personnages, marquer le point décisif de l'action qu'elle représente. L'expression qu'elle confie à la matière, au marbre, au métal, pour cela doit être abstraite, non concrète, avoir

une certaine généralité mêlée à l'individualité. Le sculpteur est forcé d'abstraire et de généraliser. Tout ce qui est trop prononcé, trop animé, trop mouvementé lui est interdit; un certain calme dans le mouvement doit caractériser ses œuvres. C'est la loi de cet art.

Tout cela est l'opposé de la mimique, art du mouvement, *successif*, animé, individualisé, pathétique, dont le geste associé à la physionomie est le moyen principal.

Quand on dit de la danse qu'elle est la statuaire en mouvement, on fait une pure métaphore, qui, prise à la lettre, serait un contresens. La statuaire en mouvement serait une contradiction ridicule, car précisément le mouvement réel lui est interdit. S'il lui est donné de le simuler, ce n'est qu'avec la plus grande réserve et à la condition de n'en donner que le signe. Dès que la sculpture abandonne le repos, elle n'est plus elle-même. Mise en mouvement, la statue sortant de son piédestal est un fantôme propre à effrayer les enfants s'il était pris au sérieux. Qu'on se figure que tout à coup, obéissant à la baguette magique d'un enchanteur, les personnages d'un musée d'antiques quittent leur socle et sous nos yeux se meuvent, la danse macabre qu'il leur ferait exécuter convertirait la salle en un théâtre de marionnettes. Précisément le problème de la sculpture, n'est-ce pas d'immobiliser le mouvement, de représenter le mouvement dans ce qui est en repos, la matière pesante et immobile? Éterniser la durée, enlever au temps ce qui est le temps même, la durée successive, c'est le triomphe de l'art. La merveille est de réaliser cet idéal. La statue immobile dans son calme et son mutisme, non colorée, froide, inanimée si l'on veut, mais exprimant la vie, accomplit ce prodige. Dans un seul moment, dans un unique symbole, elle met sous nos yeux une existence tout entière; mariant ensemble ce qui semble s'exclure : la généralité avec l'individualité, le repos ou l'immobilité avec la durée successive.

Cela n'a donc rien à voir avec l'œuvre mimique. Celle-ci représente, il est vrai, aussi une action, un type, un caractère, une passion, mais par un être vivant qui se meut en tout sens, qui exécute des mouvements et des gestes, simule une action successive; celle-ci, une fois exécutée, ne laisse rien après elle et s'évanouit dans l'éternelle durée.

Veut-on une preuve palpable de la différence des deux arts : ce qui s'appelle les *tableaux vivants* nous la fournira. Et cet exemple est *a fortiori*, car l'immobilité y est simulée. Il semble que le sculpteur ici doive s'avouer vaincu. L'exemple prouve aussi que ce n'est pas l'imitation qui est l'objet de l'art. Que l'on essaye de substituer à la pierre et au marbre le mensonge de la réalité vivante. Il y a là

un individu ou plusieurs individus vivants simulant des groupes ou des personnages, dans la pose, les attitudes et les formes que la statuaire elle-même exécute. Le regard sans doute sera satisfait, car la similitude est parfaite. Il se trouve qu'un pareil spectacle, fait pour repaître les yeux d'un public grossier, choque le sens de l'art et répugne au goût plus cultivé. L'amateur s'en détourne. Dès que l'on soupçonne la vie sous cette apparence de pierre, le charme est détruit ; l'illusion elle-même fait tort à la réalité. Cette mimique elle-même immobile, qui cherche à simuler la sculpture véritable, en alliant la vie à ce qui n'a pas de vie, mais ce qui doit être le symbole idéalisé de la vie, est repoussant. Les deux arts se détruisent en voulant s'imiter.

Mais si, au lieu de vouloir se copier ou rivaliser entre eux par des moyens qui leur sont propres et se contredisent, les deux arts consentent à s'allier et à s'entr'aider, chacun d'eux reprend son importance et rentre dans ses droits, comme il est maintenu à sa place et à son rang parmi les arts.

La sculpture, comme la peinture, doit étudier le corps humain, ses formes les plus variées, ses airs et ses attitudes, le jeu de tous ses membres, la physionomie, le maintien, les regards, les gestes, les poses, etc. Y insister serait une banalité. Or, la mimique qui en fait son objet spécial, même comme art, peut lui être d'un très utile secours. La sculpture grecque n'est devenue la plus belle, comme l'on sait, que parce qu'elle a su non seulement copier la nature qui était autour d'elle, mais profiter de l'art mimique et de ses progrès. L'artiste, la prenant pour base, s'est élevé au-dessus d'elle ; il a su créer des types de beauté, de grâce ou de sublimité qui n'étaient pas donnés tout à fait par la vue de la réalité vivante. Or, ici, la mimique telle qu'elle s'était développée et perfectionnée chez ce peuple d'artistes, passionné pour le beau, dans les fêtes et les cérémonies du culte, les exercices gymnastiques qui faisaient partie de l'éducation et de la vie nationale, était destinée à fournir aux sculpteurs et aux peintres des modèles déjà idéalisés. Qui peut dire aussi ce que les artistes grecs, les sculpteurs [1] et les peintres, ont emprunté à l'action théâtrale, à la représentation des œuvres dramatiques, bien que les acteurs n'aient eu que des masques, eux-mêmes empruntés

1. « Les Grecs avaient tellement perfectionné leur *danse* par rapport à l'imitation des passions, que les sculpteurs les plus habiles, à ce que nous apprend Athénée, ne croyaient pas perdre leur temps en allant étudier et même dessiner les différentes attitudes que prenaient les danseurs dans les spectacles publics : et ils tâchaient ensuite d'exprimer vivement ces attitudes dans leurs figures, qui doivent sans doute à ce secours emprunté de la danse leurs plus grandes beautés. » (Ricard, trad. de Plutarque, t. III, p. 494, note.)

à la sculpture, et que le jeu de la physionomie n'y pût être exprimé [1]? Nous n'avons pas à traiter ce sujet, mais à montrer l'alliance des deux arts et la subordination de l'un à l'autre.

Quant à l'artiste mimique, à l'acteur ou à l'orateur, bien des exemples prouvent qu'il ne leur est pas inutile d'étudier à leur tour les œuvres de la statuaire pour apprendre à mieux connaître le secret des formes, des poses, des attitudes, du maintien et des gestes, tout ce qui peut donner de la beauté, de la noblesse, etc.

II. Ce qui est vrai de la sculpture l'est également de la *Peinture*. Entre elle et la mimique les rapports sont réels. Les deux arts semblent encore ici davantage se rapprocher.

L'objet qu'ils représentent est en grande partie le même. Ce que la peinture, dans les tableaux, de préférence et principalement exprime ou représente, n'est-ce pas l'homme et la vie humaine, la figure humaine, les scènes de la vie humaine, c'est-à-dire ce que la mimique, à son tour, également exprime, imite ou représente? Il y a plus : grâce à ses moyens de représentation, la peinture abandonne ce calme ou ce repos relatif qui caractérise les œuvres de la sculpture. Elle est beaucoup moins abstraite et moins simple, moins générale et plus concrète.

Le mouvement, l'action, la passion, l'expression pathétique y sont beaucoup plus fortement accusés. L'individualité est beaucoup plus marquée dans les personnages.

Les scènes de la vie humaine y apparaissent en un cadre plus étendu, y sont plus variées, plus multipliées; elles apparaissent avec tous leurs détails et leurs accessoires. Le peintre a ici un moyen de représentation, la couleur, qui rend avec plus de vivacité la réalité, l'intensité de la vie.

Par là, en effet, la peinture et la mimique se rapprochent et offrent des points réels de ressemblance; mais ceux-ci ne doivent pas faire oublier les différences qui les séparent et qui rendent l'un des deux impuissant à remplacer l'autre et l'obligent à se subordonner.

Comme tous les arts du dessin, la peinture ne donne que des apparences. Les objets sont distribués sur une surface plane qui ne doit être vue et contemplée qu'en face et d'un seul côté. L'apparence qu'elle met sous nos yeux n'est qu'une simple surface colorée. Les

1. « La *danse mimique* devrait, à proprement parler, servir de base à tous les arts figuratifs. Si le charme qu'elle exerce sur les sens est très vif, il est momentané et fugitif. Aussi cet art, pour produire ce charme, doit pousser ses moyens à l'extrême. C'est là ce qui effraye heureusement les artistes. Cependant, avec de la prudence et de la circonspection, ils trouveraient ici beaucoup à prendre. » (Gœthe, *Maximes et Réflexions*, p. 85, tr. fr.)

objets, les figures et les scènes qu'elle représente sont distribués dans l'espace de manière à faire illusion. Elle a pour cela des moyens qui font défaut à la sculpture : la perspective, le coloris, le jeu de la couleur et des ombres, la magie du clair-obscur, etc.

Rien de tout cela ne doit être demandé à la mimique. Celle-ci se borne à nous montrer, dans un espace réel, le corps humain lui-même réel, animé, mis en mouvement, variant le jeu de la physionomie et des gestes. Et chez elle tout se succède, rien ne persiste, tout s'écoule et disparaît.

Comme la sculpture, la peinture dont le mode de représentation dans l'espace est simultané, ne peut disposer pour l'action qu'elle met sous nos yeux que d'un seul moment. L'instant décisif et significatif est celui où l'action se concentre, où le passé, l'avenir et le présent semblent se confondre. Cela paraît une infériorité. On a pu voir que c'est la grande supériorité de l'art, le privilège qu'il a de donner la fixité à ce qui n'en a pas, d'arrêter le temps dans sa marche. C'est ce qui force l'esprit lui-même du spectateur à s'arrêter, à concentrer son regard sur cet unique moment. Si l'infériorité existe, l'art y supplée par des moyens qui sont à lui, qui ne trompent pas pour cela le spectateur.

Mais si l'avantage reste à la peinture et si la mimique comme art ne peut rivaliser avec elle, on aurait tort de méconnaître les services qu'elle peut rendre à la première et qu'elle lui rend en effet, sans que celle-ci lui en tienne toujours bien compte et lui soit toujours assez reconnaissante. Les plus grands peintres ont su eux-mêmes le reconnaître [1]. Je parle d'abord de la mimique naturelle que le peintre, quel qu'il soit, ne peut se dispenser d'étudier, et qu'il doit reproduire, quoiqu'il le fasse toujours avec choix et en artiste.

Dès que le peintre abandonne la nature morte, qu'il se propose de fixer sur la toile les traits de la nature vivante, ceux de la figure humaine, en particulier, alors il lui est indispensable d'étudier dans tous les détails ce que la mimique elle-même exprime et représente. Il va sans dire que le peintre, en observateur consommé, doit s'être approprié tous ces signes de la physionomie et du geste dans toutes situations, actions, qu'il veut transporter sur sa toile. Ses modèles eux-mêmes n'y suffisent pas. Il faut qu'il les ait pris autrement dans leur réalité naturelle et vivante, tels que les scènes les plus variées de la vie humaine peuvent seules les lui offrir [2].

Le peintre arrange, distribue et coordonne, comme il veut, les

1. Voy. Le Brun et Léonard de Vinci, cités par Piderit : *la Mimique*, p. 29.
2. Voy. Léonard de Vinci.

objets dans l'espace. Il les colore à sa guise. La mimique, art successif, rivée à un corps vivant, dont elle ne peut se séparer, n'a aucun de ces moyens. Elle est obligée de varier, de répéter sans cesse les mêmes mouvements, et ses mêmes signes sans pouvoir les fixer ni les perpétuer. Il ne faut donc pas plus prendre à la lettre ce que ses prôneurs nous disent, que l'œuvre d'art mimique ou chorégraphique est un tableau véritable ou une suite de tableaux (Noverre), et que tout ce que la peinture représente la mimique peut aussi le représenter. Ce sont là de pures métaphores.

Ce n'est pas seulement la mimique naturelle; la mimique artificielle réduite en art lui sera non moins utile. Celle-ci a ses maîtres, elle a même ses artistes de génie qui y excellent. Non contents du réel, ils savent idéaliser et faire produire à l'art les plus grands effets. L'acteur, l'orateur seront ses modèles.

De leur côté, ces derniers, l'orateur et l'acteur, ne peuvent que gagner à consulter le peintre et à imiter ses tableaux. L'étude des grands maîtres atteste cette réciprocité. Le peintre ne croira pas rabaisser son art en se mettant à l'école de l'artiste mimique, en utilisant pour son art ce qu'il peut emprunter d'un autre art, quoiqu'en respectant ses limites qu'il n'est jamais permis de franchir.

L'histoire de l'art, si l'on observe la manière dont se sont formés les grands peintres, comme aussi les grands orateurs et les acteurs les plus célèbres, confirmerait cette hypothèse.

III. On peut se demander quel rapport peut avoir la mimique avec l'*Architecture*. La distance est en effet plus grande. Il est permis néanmoins de signaler encore quelques analogies. Il faut bien qu'elles soient réelles, puisque le langage les a consacrées. Ne dit-on pas d'un édifice qu'il est majestueux, hardi, sévère, imposant, qu'il est élégant, riant, gracieux? Ces épithètes empruntées à la forme humaine, au maintien, aux attitudes du corps, aux airs mêmes de la physionomie, se multiplient quand de l'aspect total on passe aux différentes parties ainsi qu'aux ornements qui le décorent et en sont la parure. Prenez-le dans chacune de ses parties, ses colonnes, son entablement, sa frise, ses ouvertures, etc., vous verrez la langue de l'architecture s'enrichir de mots qui sont tous empruntés au vocabulaire de la mimique. Cette colonne a la taille élancée, svelte; elle porte son chapiteau avec aisance et avec grâce elle est parée, coquette, etc. Celle-là est lourde, pesante, trapue; elle n'est plus libre. Le comique et le baroque ne font pas tout à fait défaut. Le style rococo en est un exemple.

Toutes les épithètes qui conviennent à l'architecture sont transpor-

tées de la mimique; elles font allusion aux qualités, aux formes, à l'expression de la figure humaine; elles symbolisent les manières d'être, les caractères, les divers états de la personne humaine. Tant il est vrai, comme on l'a dit Gœthe (*Maximes et Réflexions*), que l'art est essentiellement anthropomorphique.

Les divers *styles* de l'architecture nous fourniraient une nouvelle preuve. Chacun d'eux, en effet, se caractérise et se distingue de la même façon par les qualités morales qu'il rappelle et qu'il est propre à exprimer. Le style dorien, grave, sévère. annonce la force et la puissance. Le style ionien, gracieux, élégant, a quelque chose aussi qui rappelle les mœurs de la voluptueuse Ionie. Le style corinthien est riche, pompeux, majestueux. Pourquoi la torsade est-elle plutôt de mauvais goût? N'est-ce pas qu'elle est contournée, mouvementée, qu'elle semble s'agiter et se tordre sous nos yeux, ce qui contredit le calme de cet art? Il y aurait bien d'autres analogies à signaler si l'on voulait considérer le caractère symbolique de l'architecture dans son rapport avec le climat, le milieu, le caractère et l'esprit national des différents peuples, la destination religieuse, civile, militaire des édifices.

Ce qu'il fallait montrer ici, c'est que l'art qui emprunte le plus à la nature morte, qui, par la matérialité, la rigidité et la régularité de ses lignes et de ses formes, s'éloigne le plus de la nature vivante, offre aussi en spectacle à l'homme sa propre image idéalisée, comme un reflet de son âme et de ses idées. Ce que la mimique exprime directement, immédiatement, dans le corps vivant, elle le représente indirectement, symboliquement, comme simple écho de la vie spirituelle.

IV. C'est surtout avec les arts de la deuxième série, la *Musique* et la *Poésie*, que la mimique contracte une étroite alliance. La raison en est aisée à concevoir. Les arts du dessin sont les arts de la vue; l'immobilité caractérise les images qu'ils offrent à nos regards. La mimique, elle aussi, s'adresse à la vue; les formes du corps humain en repos, le maintien, la physionomie jouissent d'une certaine immobilité. Toutefois son mode de représentation est le mouvement. Le geste, son moyen principal, est un acte successif, un mouvement. La danse est un ensemble de mouvements rythmés et cadencés. Le jeu de la pantomime est du même genre. C'est un spectacle également *successif*; le propre du mouvement est de s'accomplir à la fois dans l'espace et dans le temps. Sous ce rapport, la mimique est un art mixte ou mitoyen. C'est pour cela qu'il doit servir, dit-on, d'intermédiaire entre les deux groupes ou séries, être le trait d'union qui les réunit et rétablit entre eux l'unité. On ne saurait y contredire.

Mais cette participation est-elle un avantage ou une infériorité? C'est, disons-nous, une infériorité.

La mimique, par son mode de représentation, appartient encore au monde des formes visibles; la musique rompt entièrement avec le monde matériel des formes. Le son est de sa nature invisible, quoiqu'il soit dû à la vibration d'un corps ou d'un milieu sonore. La musique, sous ce rapport, comme on l'a dit Hegel, est bien plus près du monde de l'âme ou de l'esprit. Elle est aussi plus idéale, plus pathétique et plus expressive. Elle est l'art véritable du sentiment, comme déjà l'avait reconnu Aristote. (*Problèmes*, *Politique*, VIII.)

La mimique (la danse et la pantomime) exprime bien aussi des sentiments, des passions, des caractères, des actions; mais c'est toujours par des formes; elle se sert d'un instrument matériel, le corps animé, visible. Or, ici, la supériorité d'expression est celle de l'invisible sur le visible, du moins matériel ou du plus spirituel sur ce qui est matériel et visible. La mimique ne peut donc, sous ce rapport, rivaliser avec la musique. La mimique frappe plus directement les sens, elle excite ou irrite davantage la sensibilité physique, mais par là même elle se tient beaucoup plus à la surface de l'âme. Et voilà pourquoi elle charme les esprits grossiers[1]. La musique, l'art des sons harmonieux, s'adresse à l'oreille, mais par l'oreille à l'âme et au sentiment; la musique qui, comme la parole, se sert du signe inétendu, invisible, du son, pénètre bien plus avant dans l'âme et ses profondeurs; elle y fait résonner des cordes intimes que la mimique effleure à peine et d'autres que celle-ci ne connaît pas; on peut dire qu'elle envahit l'âme tout entière. Elle engage avec elle un dialogue où elle lui raconte, en sa langue, ses joies et ses souffrances, ses luttes et ses combats, ses tristesses, ses angoisses, ses aspirations, ses tourments, ses défaites et ses triomphes. Elle la plonge dans des ravissements infinis. Elle évoque tout un monde d'émotions, la délivre du poids ou de l'oppression de ses peines, lui fait entrevoir loin de la terre les radieuses splendeurs du ciel. Elle laisse en elle des impressions autrement durables et profondes que celles qu'on rapporte de la mimique aux plus beaux temps de son histoire.

Mais cette subordination reconnue, l'accord subsiste entre les deux arts et il est facile de montrer cette alliance ainsi que les services que l'un peut rendre à l'autre.

Le chant d'abord s'allie très bien à la danse; l'art chorégraphique et l'art musical s'harmonisent si bien qu'ils ne peuvent se passer

1. Aristote (*Problèmes*...) l'a très bien vu et formulé.

l'un de l'autre. A l'origine, la pantomime elle-même faisait partie intégrale de la danse; l'une et l'autre sont accompagnées et réglées par la musique. Même quand la musique était toute religieuse, ses mouvements dans les fêtes et les cérémonies du culte s'alliaient aux rythmes et aux chants. Comme le dit Platon (*Lois*, II), le besoin de l'harmonie s'introduisit dans les mouvements.

Tous les mouvements de la *danse* sont réglés par la musique, qui elle-même prend tous les caractères de la danse et s'harmonise avec elle. Le rythme, la mesure, l'harmonie, la mélodie pénètrent à la fois les mouvements et les sons. La pantomime ne peut guère se passer de la musique. Le *ballet pantomimique*, les noms d'*orchestre*, d'*orchestrique* leur sont communs.

V. Plus on avance dans le système des arts, plus le rôle de la mimique, bien qu'il reste accessoire et subordonné, acquiert d'importance et devient nécessaire. Son alliance avec celui des arts qui est placé au sommet, la *Poésie*, est manifeste, et sa nécessité n'a pas besoin d'être démontrée. Il en est surtout ainsi de la forme de cet art qui est la dernière et qui résume en elle toutes les autres, comme elle appelle à son aide le concours de tous les arts, la poésie dramatique ou le *drame*, dans l'exécution de ses œuvres.

La raison est également aisée à saisir. La mimique, n'est-ce pas le langage naturel ou d'action? Inutile de rappeler ici ce qui a été dit de sa nature et de son mode d'expression, surtout de son caractère éminemment pathétique.

Il est donc tout simple qu'ici le langage naturel s'ajoute et s'allie au langage artificiel qui est la parole, que la langue de la passion se combine avec celle de l'intelligence et des idées, surtout quand celle-ci elle-même est vivante, non fixée et immobilisée par l'écriture.

L'art mimique, qui se marie déjà si bien à la poésie, à tous ses degrés, et sous d'autres formes, la récitation, la déclamation, devient indispensable dans la représentation scénique et l'exécution des œuvres de la poésie dramatique ou la représentation théâtrale.

Mais ceci devient tellement un lieu commun que nous n'avons pas à insister.

Une chose seulement est à remarquer, c'est que la mimique, dans le jeu des acteurs, n'est plus muette comme elle l'est dans la pantomime et dans la danse. Les intonations de la voix viennent se joindre aux gestes, aux airs du visage, au jeu de la physionomie et aux attitudes du corps, comme à tout ce qui s'adresse aux yeux, aux décorations de la scène, à la musique elle-même, etc.

L'*acteur*, lui-même, par là est un véritable artiste et il peut être un

grand artiste. Il est artiste parce qu'il est un interprète, non un simple copiste ou imitateur d'un autre artiste, le poète ou l'auteur de l'œuvre dramatique.

Il l'est parce qu'il lui est donné, dans ce cercle et ce domaine, à lui aussi de créer.

Lui-même crée ses rôles et par là devient aussi poète. C'est un poète qui s'ajoute à un autre poète, le traduit, l'interprète, et, dans cette interprétation inspirée et méditée, peut déployer toutes les qualités supérieures du talent et du génie.

Et toutefois les rangs entre les arts doivent encore ici être gardés et maintenus. Il n'est pas donné au plus grand artiste comme acteur (fût-ce Talma ou Lecain), à la plus grande tragédienne (Mlle Mars), de prétendre s'égaler au vrai poète, à Shakespeare, Corneille ou Molière, de même que le plus habile chanteur ne sera jamais sur la même ligne que le grand compositeur. La création véritable appartient toujours au poète, non à l'interprète le mieux inspiré de ses œuvres; au vrai musicien, non au virtuose qui exécute les grandes compositions de Mozart ou de Beethoven.

Il y a toujours, d'ailleurs, l'irrémédiable défaut attaché à l'œuvre mimique ou à l'action théâtrale, l'impossibilité d'être fixée et durable, d'être identifiée avec la personne de l'artiste et de disparaître avec lui. Le grand acteur ne laisse après lui que son nom.

Nous ne dirons rien ici de l'*action oratoire*. Outre que le sujet est traité dans toutes les rhétoriques, nous ne saurions en parler ici, sans sortir du cercle où nous devons nous renfermer.

VII

Quel avenir est réservé à la mimique? Sans se mêler de prédire, on peut l'induire, dans sa généralité, de ce qui précède.

Comme art indépendant, la mimique n'a rien à prétendre, si les raisons qui ont été dites sont bonnes; son vice originel l'y condamne.

Comme art d'accompagnement ou secondaire et auxiliaire, il n'en est plus de même. Rien ne s'oppose à ce qu'elle reçoive des perfectionnements nouveaux. C'est aux grands artistes eux-mêmes, aux compositeurs ou auteurs dramatiques et lyriques, à les chercher et à les lui donner. (Voy. R. Wagner.) Mais on ne voit pas en quoi et pourquoi elle devrait déchoir et perdre de son importance à moins qu'il n'en soit ce qui a toujours été, ayant pour complice le goût dépravé du public, que, déviant de sa fin, abandonnant ses propres lois, qui sont la garantie de sa dignité, elle ne descende des régions pures de l'art, qu'elle ne se fasse ce qu'elle n'est que trop souvent,

l'esclave ou l'instrument des passions mauvaises, grossières et sensuelles, comme cela fut toujours aux époques de décadence et de corruption, chez les Romains par exemple. Mais il en est d'elle en cela comme des autres arts, et c'est un sujet que n'avons pas ici à traiter.

C'est, je le répète, aux artistes eux-mêmes à maintenir cet art au niveau où il doit être pour être réellement un art. La danse chaste, pudique elle-même, alliée à la musique, soucieuse avant tout de ses lois, n'ayant d'autre but que d'être noble, gracieuse. d'exprimer le beau dans la forme humaine et ses mouvements, non d'exciter la passion ou de symboliser des idées et des actes qui lui sont étrangers, la danse ainsi comprise et exécutée restera ce qu'elle a toujours été ou doit être, un divertissement honnête d'un genre noble faisant trêve aux occupations sérieuses et aux soucis de la vie, contribuant à la joie et à la gaieté comme à l'éclat des fêtes publiques et privées. Elle fera toujours partie de l'art théâtral dont elle est un élément intégrant, mêlée à la musique. Elle y a sa place surtout dans le drame lyrique, aux intervalles d'une action purement idéale, destinée à satisfaire le sens du beau, associé au merveilleux. Étroitement liée à la musique qui règle et suit ses mouvements, elle accomplit une fonction qui lui est propre, celle de représenter dans le monde des formes et pour les yeux ce que celle-là imite ou représente dans le monde des sons qui charment l'oreille, l'une et l'autre faisant pénétrer simultanément dans notre âme, par deux sens différents, le sentiment de l'harmonie qui est son essence. On ne voit pas pourquoi elle ne se prêterait pas à des combinaisons nouvelles de l'art dramatique, cet art qui réunit en lui et met à son service tous les autres arts.

Doit-elle, par exemple, rentrer avec les chœurs dans la tragédie et dans la comédie, y contracter, avec elles et leurs genres ou espèces, de nouvelles alliances? De grands poètes (Schiller, Gœthe) l'ont pensé et l'ont tenté, non sans succès. Cela n'a rien d'invraisemblable. C'est un problème que nous laissons à résoudre aux compositeurs et aux auteurs dramatiques qui méditent une nouvelle forme de l'art : le drame de l'avenir.

Ch. Bénard.

PHILOSOPHES ESPAGNOLS

GOMEZ PEREIRA

La médecine philosophique n'a jamais été en grande faveur auprès des médecins, si l'on en juge par le petit nombre de ses représentants et de leurs partisans. Les hommes de l'art en général se soucient peu de la théorie, et beaucoup de la pratique. Ceux qui prennent la profession au sérieux, la majorité, s'acheminent tous vers l'empirisme, et deviennent des praticiens purs; et ceux qui l'exercent comme un métier tournent invariablement au charlatanisme. Les empiriques se moquent du dogme et du dogmatisme, et ils croient avec la foi du charbonnier, bien différents des sceptiques qui vivent de l'autel, comme les prêtres incrédules. Les sceptiques sont des philosophes à leur manière, et par cela même peu nombreux; d'autant plus que le scepticisme et la pratique ne vont guère ensemble. En médecine, comme à la guerre, il faut agir, saisir l'occasion aux cheveux, sauf dans les cas où l'on peut temporiser et laisser faire la nature, en appliquant la méthode expectante, dont la plupart des malades ne sentent point tout le prix. Quelle que soit l'impatience du patient, il doit se résigner à souffrir, et le médecin à s'abstenir, plutôt que d'enfreindre le précepte : « Être utile ou ne pas nuire. »

Les sceptiques ont aidé les empiriques à discréditer la doctrine, et les charlatans n'ont pu que gagner à ce discrédit. C'est ainsi que le préjugé et l'intérêt ont concouru à faire triompher la routine. De bonne heure le troupeau eut raison de l'élite. Aussi doit-on quelque admiration et un peu de reconnaissance aux quelques médecins anciens et modernes qui ont cru et prouvé, par leur exemple, que la médecine pouvait et devait servir à autre chose qu'à traiter des fiévreux et à panser des blessés. Celse a parlé fort sensément en leur faveur dans cette belle préface de son livre qui est une page admirable de l'histoire de la médecine. Chose curieuse! C'est en

invoquant cet auteur, que le vulgaire des médecins ne veut point souffrir de philosophes dans la corporation. Puisque, selon son dire, Hippocrate sépara la médecine de la philosophie, à quoi bon, demandent-ils, renouveler l'antique alliance? Sans doute la médecine reçut d'Hippocrate sa constitution autonome; mais Hippocrate lui-même subit l'influence des écoles philosophiques, puisque les meilleurs des ouvrages qui portent son nom sont empreints ou imprégnés des doctrines d'Héraclite, de Pythagore et d'Empédocle, sans parler de la légende qui fait de lui le disciple de Démocrite. D'ailleurs, toute la doctrine des tempéraments, base de la vieille théorie médicale, venait des philosophes, qui l'avaient prise dans les cosmogonies orientales. Quand le réformateur Asclépiade substitua une médecine nouvelle à l'ancienne, qu'il définissait plaisamment une méditation sur la mort, c'est par la philosophie qu'eut lieu cette révolution mémorable. Épicure lui fournit tout ce qu'il devait de bon à Leucippe et à Démocrite, et les solides, représentés par les atomes, réclamèrent leurs droits contre les humeurs. Asclépiade, qui ne se payait pas de mots, quoi qu'en dise Pline, mit au néant deux entités fictives, la Nature et l'Ame, et débrouilla le premier le chaos des maladies mentales. Sans lui, Galien, philosophe de toutes les sectes, n'eût pas écrit ce substantiel petit traité de la prédominance du physique sur le moral, qui brille comme un diamant dans le fatras de ses ouvrages.

Tous ces anciens maîtres de la médecine philosophique pensèrent librement. Il n'en fut pas de même des modernes, rivés au dogme religieux. Ils n'en eurent que plus de mérite à philosopher malgré ce lest incommode. Paracelse, fou aux trois quarts, fraya le chemin à Van Helmont, l'halluciné, et Stahl le piétiste, avec l'animisme aristotélique, patiemment revu, corrigé, refondu, fut le précurseur de Barthez, dont le vitalisme, perfidement travesti, dénaturé, démarqué par ses prétendus disciples et successeurs, tendait à éliminer l'âme, ingénieusement restaurée par Descartes, de la médecine et de la philosophie. On pourrait dire de lui qu'il amputa la glande pinéale. Jamais le cartésianisme ne rencontra de plus rude adversaire, si ce n'est Locke, philosophe naturaliste et médecin, qui fut le père ou le parrain de la philosophie du XVIIIe siècle, laquelle a donné à la médecine philosophique Cabanis, Pinel et Broussais.

A cette généalogie abrégée, il faut ajouter une branche collatérale, à peu près ignorée des historiens de la médecine et de la philosophie. Il est vrai que ces compilateurs ne savent à peu près rien de l'Espagne, laquelle a eu jadis des savants et des philosophes du premier ordre qui auraient fait souche, si la maladie endémique de

l'intolérance n'y avait détruit la libre pensée. Depuis trois siècles, la flamme sacrée est éteinte, et rien ne fait pressentir qu'elle doive se rallumer. Ni la philosophie ni la science ne veulent reprendre racine dans ce sol où elles ne demandaient qu'à grandir. Les rares fruits qu'elles y ont produits font regretter que l'arbre ait été sitôt déraciné sans laisser de rejeton. Mais le souvenir des initiateurs ne doit pas périr.

C'est par la médecine que la philosophie, durant sa courte apparition en Espagne, s'émancipa glorieusement, en secouant le joug pesant de l'autorité, imposé aux esprits par la tradition d'un enseignement détestable. Cet essai de réforme scientifique eut lieu sous les règnes de Charles-Quint et de Philippe II; et s'il avorta, comme la réforme religieuse que tentèrent les protestants espagnols sous les mêmes princes, du moins servit-il à montrer de quoi était capable le génie de la race, avant la mutilation cérébrale impitoyablement opérée au nom de l'unité de foi. Trois noms entre tous se recommandent au souvenir : Oliva Sabuco, dont les lecteurs de la *Revue philosophique* connaissent les vues originales en médecine et en philosophie; Juan Huarte, dont l'*Examen des esprits*, célèbre dans toute l'Europe, scandalisait, il y a bientôt trente-quatre ans, les philosophes de la Sorbonne; et Gomez Pereira, le plus illustre à coup sûr, et le moins connu des trois. En attendant l'honneur d'une monographie à laquelle il a des droits incontestables, cette simple notice donnera peut-être envie aux curieux de connaître à fond l'homme et ses écrits. Il serait piquant de voir ce libertin de la pensée cité au tribunal de la Faculté des lettres par un jeune philosophe en rupture de ban. Voilà un sujet de thèse qui se recommande aux futurs docteurs en Sorbonne.

I. — L'homme.

Illustre, et parfaitement inconnu, telle est l'étiquette qui convient à Gomez Pereira. Sans ce qu'il en a dit lui-même çà et là, en passant, on ne saurait que son nom et les titres de ses ouvrages. Encore ce nom et ces titres ont-ils été estropiés, altérés, travestis par ces compilateurs ineptes qui ne remontent jamais aux sources, prennent de toutes mains, gonflent d'erreurs leur fatras, et sont dévotement suivis par d'autres ramassiers qui perpétuent leurs sottises. Dans une bibliographie célèbre, on l'affuble du prénom de Georges. Un gros savant allemand a pris galamment le titre de son premier ouvrage pour le nom d'une dame savante; et le grave Nicolas Antonio, le doyen et le maître des bibliographes espagnols,

altère si ridiculement le titre de son ouvrage de médecine, qu'il lui fait dire tout le contraire de la vérité. Ce n'est pas que le docte chanoine de Séville fût sujet à des distractions; non, il était trop sérieux pour cela; mais il voulait être complet, et en conséquence il écrivait sans savoir, par ouï-dire. Un faiseur de catalogues devrait au moins avoir vu le dos et le frontispice des livres qu'il enregistre sans les lire. Le bon Haller, qui avait la rage de ces compilations, ne se doutait pas que notre philosophe fût un grand praticien et un hardi réformateur de la théorie et de la pratique médicales; et comme ses *Bibliothèques* sont le grand répertoire où puisent les historiens de l'art, ce nom doublement glorieux a fini par disparaitre de l'histoire de la médecine. Il ne se trouve pas dans l'interminable liste des auteurs grands et petits, qui n'est pas un des moindres ornements de la troisième édition de Haeser, docte et laborieux historiographe, dont l'ouvrage, bien connu en France, est classique en Allemagne. Le moins insuffisant des biographes est Moréri, qui a été copié par son abréviateur Ladvocat, et suivi par Beuchot dans la *Biographie universelle,* et par le Dr Hœfer, dans celle qu'a dirigée ce savant. Donc, renseignements biographiques presque nuls, et notices bibliographiques ou erronées ou incomplètes.

Pour rendre justice aux biographes et aux bibliographes, si pauvres en détails, il faut ajouter que l'Espagne, avec son incurie proverbiale, *incuriosa suorum*, n'a rien fait de sérieux pour restaurer la mémoire du premier de ses quelques philosophes. Toutes les démarches tentées par l'entremise de quelques amis auprès des personnes compétentes ou réputées telles, sont restées infructueuses. Les Espagnols qui écrivent et enseignent se montrent généralement plus enclins à faire des phrases que des enquêtes sévères sur le passé. Le goût de ces recherches rétrospectives semble s'être éteint avec le consciencieux biographe Fernan Caballero. L'honnête et laborieux Morejon est le seul qui ait traité avec compétence du médecin-philosophe, dans son *Histoire bibliographique de la médecine espagnole.* Comme il l'avait lu, son exposé de la doctrine, bien que très sommaire, n'offre que des erreurs d'interprétation, très excusables de la part d'un homme qui n'allait pas volontiers au fond des choses; mais son article, d'ailleurs intéressant, n'apprend rien de nouveau sur le personnage. On n'est guère plus avancé quand on a lu la monographie du médecin-philosophe par un compilateur contemporain qui confond volontiers la bibliographie avec l'histoire littéraire, dans un recueil en deux volumes intitulé « la Science espagnole ».

Où commença, où finit la vie de Gomez Pereira? On n'en sait rien absolument. La date de sa naissance est probable, et celle de sa

mort incertaine. Ainsi qu'il le répète jusqu'à trois fois en termes très clairs, il avait cinquante-quatre ans en 1554, l'année même où fut publié le premier de ses deux ouvrages connus; ce qui porte sa naissance soit à la fin extrême du xve siècle, soit à l'entrée du xvie.

Vint-il au monde dans la ville où il était établi, où il exerça la médecine, et où furent pour la première fois imprimés ses écrits? On peut le supposer avec quelque vraisemblance, mais non l'affirmer. La part glorieuse que Medina del Campo prit à la guerre civile, dite des Communes, amena la destruction quasi totale de cette héroïque cité incendiée par les bombes du barbare Fonseca. Tous les registres des paroisses contenant les actes de l'état civil périrent dans cette catastrophe, en souvenir de laquelle sans doute le médecin-philosophe changea le nom de Médine de la plaine (*campestris*) en celui de Médine du combat (*duelli*). Il fut peut-être témoin de la résistance opiniâtre des habitants, qui eut lieu dans sa vingtième année.

Qu'il y fût né ou non, cette ville lui était chère. Il en parle souvent avec une sorte de tendresse filiale, avec une familiarité touchante, en usant du pronom possessif pluriel, « notre cité », ce qui signifie probablement notre patrie. Un étranger n'eût point parlé ainsi. La situation de Medina est merveilleuse. Assise dans une vaste plaine plantée de vignes, baignée par une petite rivière, le Zapardiel, voisine de la frontière portugaise, à égale distance de Valladolid, où résidait alors la cour, et de Salamanque, dont l'université brillait d'un incomparable éclat, elle était sur le chemin de quelques villes alors importantes, Palencia, Toro, Zamora. Les voyageurs y affluaient de toutes parts, attirés par le commerce et l'industrie de cet entrepôt de marchandises dont les foires jouissaient d'une réputation universelle, et dont les presses ont produit quantité de volumes qui figurent avec honneur dans les annales de la bibliographie espagnole. Les livres imprimés à Medina del Campo dans le grand siècle littéraire de l'Espagne sont aujourd'hui très recherchés. Les deux ouvrages de Gomez Pereira, d'une exécution remarquable, ne démentent point la bonne réputation de l'imprimerie médinienne. Il est vrai que leur extrême rareté en a décuplé la valeur.

L'origine portugaise du médecin-philosophe est probable, ainsi que de la plupart de ses homonymes, dont le nom revient souvent dans l'histoire littéraire de l'Espagne. La nomenclature semble prouver que la souche de famille avait produit plusieurs rameaux. Qui pourrait maintenant reconstituer l'arbre généalogique de cette tribu israélite? Les archives de l'Inquisition fourniraient sans doute

d'utiles documents. Mais nul ne s'inquiète en Espagne de continuer Llorente ni de refaire le livre mal fait du fanatique Amador de los Rios. Lors de l'expulsion des juifs, à la fin du xv[e] siècle, la résidence ne fut permise qu'à ceux qui se résignèrent au baptême. Ils formèrent la classe nombreuse et suspecte des convers ou nouveaux chrétiens, et leur situation n'était pas brillante. Le fanatisme les surveillait de très près, et leurs richesses les désignaient à la rapacité du fisc. Dans ces représentations théâtrales et sinistres que donnait périodiquement le Saint-Office, sous la dénomination singulière d'actes de foi, des convers figuraient souvent à côté des mécréants et des hérétiques, des blasphémateurs et des sacrilèges, avec l'étiquette de relaps.

On ne sait pas si les parents de Gomez Pereira s'étaient convertis au catholicisme avant ou après le décret d'expulsion. Pour lui, quand on ne saurait pas qu'il était de race juive, il serait facile de se convaincre qu'il appartenait à l'ordre des convers, aux précautions excessives qu'il prend pour se mettre en paix avec l'autorité ecclésiastique. Non seulement il invoque Jésus comme un Mécène, et la Vierge, dont il se dit le protégé; mais il protesta en mainte occasion de sa soumission absolue aux décrets de l'Église, prêt à faire amende honorable de ses erreurs involontaires. Rien de plus touchant que la fréquence de ces protestations presque puériles d'orthodoxie. On sent qu'en les faisant, cet homme intrépide, qui aborde avec une vaillance rare les plus hardis problèmes de la pensée, tremblait pour sa peau, avait peur du bûcher. Qui oserait lui reprocher sa prudence? En ce temps de persécution ouverte, les libres esprits n'échappaient au soupçon d'incrédulité ou d'hétérodoxie qu'en faisant des professions de foi très explicites ou en recommandant leurs écrits à quelque tout-puissant personnage. L'Inquisition n'osait pas toucher aux livres dont Charles-Quint ou Philippe II avaient accepté la dédicace. C'était la nécessité, encore plus que l'ambition et le désir de plaire, qui obligeait les auteurs à solliciter la protection royale. C'est par là que Gomez Pereira, Juan Huarte et Oliva Sabuco évitèrent les rigueurs de la congrégation de l'Index, du moins de leur vivant; car la censure ecclésiastique ne perdait jamais ses droits et n'admettait point la prescription, ainsi que l'attestent tant d'ouvrages expurgés plus d'un siècle après leur publication.

La philosophie sérieuse ne va pas sans la science solide. Notre médecin-philosophe était un savant, et d'un savoir très étendu, très varié, très personnel. Il devait son instruction peu commune à cette illustre université de Salamanque, où il fit probablement ses classes

de grammaire et d'humanités, et sûrement ses études de philosophie et de médecine. Si la curiosité littéraire existait en Espagne, les registres matricules des facultés des arts et de médecine de Salamanque pourraient fournir d'utiles informations sur la vie scolaire de Gomez Pereira. Elle ne dut pas se prolonger beaucoup au delà de la vingtième année, d'après son propre témoignage. En mettant au jour son premier ouvrage, en 1554, il déclare à plusieurs reprises que c'est le fruit de trente ans de méditations; et dans les préliminaires, comme en maints passages du second, publié en 1558, il assure que cet ouvrage lui a coûté trente-cinq ans de travail, près de quarante, dit-il, dans un autre endroit. Et, en effet, les dates des épidémies qu'il lui fut donné d'observer dans la ville où était son domicile attestent que sa vie de médecin avait dû commencer dès l'année 1520. La licence et le doctorat en médecine dans les anciennes facultés se conféraient souvent avant la vingtième année. Les bacheliers reçus entre seize et dix-huit ans n'étaient pas rares. Aussi notre médecin-philosophe pense-t-il qu'en ces matières délicates qui demandent beaucoup de réflexion et d'expérience, on ne devrait pas se permettre d'écrire avant l'âge de quarante ans, après vingt années de préparation. Et, de fait, la maturité est la meilleure recommandation pour les philosophes comme pour les médecins. Sauf quelques rares exceptions, ni la philosophie ni la médecine n'ont tiré grand profit des talents précoces. Et l'on sait que dans les sciences en général les fruits secs sont infiniment plus abondants que les fruits mûrs. De même, dans la nature vivante, les germes qui avortent sont innombrables en comparaison de ceux qui viennent à terme.

Quoiqu'on ne sache pas comment se termina la vie de Gomez Pereira, il est permis de croire qu'elle fut heureuse, puisqu'il vécut selon sa vocation, qui était de penser profondément, d'observer beaucoup et bien, de se passionner pour la vérité, jusqu'à se compromettre en la servant de tout son cœur. Sa prudence n'alla pas jusqu'à ces concessions que la peur conseille ou arrache aux libres esprits qui philosophent sous la menace des persécutions. S'il a conscience du péril, et n'oublie rien pour le conjurer, d'un autre côté sa sécurité paraît grande, bien qu'il n'atteigne pas cette sérénité des hautes régions où se réfugient les esprits sublimes ou égoïstes. Tirant un merveilleux parti des circonstances, il sut se ménager l'appui de quelques grands personnages qu'il servit de manière à faire apprécier ses talents. Le premier de ces puissants protecteurs fut son ancien professeur de philosophie, Juan Martinez Siliceo, qui, parti de très bas, dut à son mérite d'être choisi par Charles-Quint

pour élever son fils. C'est ainsi qu'il devint successivement archevêque de Tolède, le premier siège épiscopal de l'Espagne, et cardinal de l'Église romaine. Siliceo avait étudié à Paris, et il introduisit dans l'enseignement de Salamanque un mauvais levain qui fermenta de manière à troubler la quiétude des réaux qui régnaient en maîtres absolus dans les écoles espagnoles. Il savait à fond les mathématiques et goûtait fort la philosophie naturelle. Philippe II le consultait volontiers, et c'est apparemment sur son conseil qu'il nomma Gomez Pereira médecin consultant de don Carlos, héritier présomptif de la couronne. Le jeune prince, d'un esprit vif et original, instruit d'ailleurs par l'aimable et très docte Honorato Joan, se plaisait à entendre discourir ce médecin-philosophe, qui le charmait en lui exposant ses vues singulières sur la mécanique et l'hydraulique, et en l'engageant à étudier la physique, c'est-à-dire la nature, parce que, lui disait-il sagement, celui que sa fonction appelle au pouvoir, dont le plus beau privilège est de rendre la justice aux hommes, celui-là doit commencer par s'instruire à fond de la vérité, afin que la lumière éclaire tous ses pas. Le précepteur applaudissait à ces leçons de son ingénieux ami, et formait pour la royauté ce prince que le destin jaloux envia à l'Espagne et que l'Espagne eut raison de regretter, car il tenait bien plus de son aïeul paternel que de son père.

Gomez Pereira, comme médecin consultant de la cour, était mandé auprès des princes, tantôt à Valladolid, qui était alors la capitale, tantôt à Madrid, où la cour devait enfin se fixer. Apparemment que ses consultations s'étendaient aussi aux villes les plus proches de Medina del Campo; mais il n'en est rien dit dans son livre de médecine théorique et pratique, où abondent les observations les plus curieuses entremêlées de précieux détails biographiques, entièrement ignorés des biographes, par la raison que ce livre, d'une extrême rareté, est infiniment moins connu que l'autre, qui lui-même n'a pas eu beaucoup de lecteurs, les exemplaires en étant devenus très rares. Cette circonstance autorise une conjecture probable, à savoir que le démolisseur des doctrines ultra-classiques d'Aristote, de Galien et d'Averroès, que l'adversaire le plus redoutable de la vieille scolastique orthodoxe, dut subir une de ces persécutions posthumes dont la fin est de supprimer la pensée, et, si possible, d'abolir la mémoire du mécréant. Les haines d'école sont les plus envenimées comme les plus implacables. Témoin le livre de Michel Servet, condamné au feu avec l'auteur par l'impeccable Calvin, et dont deux ou trois exemplaires seulement furent arrachés au bûcher. Si la conjecture est vraie, il faut reconnaître que les philosophes se montrèrent plus cléments que les médecins; d'où l'on peut induire que les sectaires

de Galien et des Arabes l'emportaient en fanatisme intolérant sur les aristotéliciens et les thomistes. Quant à l'accusation portée contre Descartes et ses amis, d'avoir détruit, autant qu'il dépendait d'eux, l'ouvrage philosophique de Gomez Pereira, elle a tous les caractères d'une calomnie inepte. Ce qui est vrai, incontestable et clair comme le jour, c'est que ni Descartes ni les cartésiens n'ont eu la bonne foi de reconnaître que le cartésianisme devait beaucoup à la philosophie du médecin espagnol. Huet a manqué une belle occasion de mettre cela en évidence dans cette critique si faible, où il a mis, selon sa coutume, plus d'érudition que de discernement. Peut-être ne connaissait-il, malgré son savoir, l'ouvrage de Pereira que par ricochet, tant il était rare dès ce temps-là. L'exemplaire de la bibliothèque de Rouen, qui appartenait autrefois au chapitre de la cathédrale, est horriblement mutilé. Rien ne serait plus curieux que de dresser l'inventaire des volumes qui ont échappé à cette rage de destruction. L'Espagne possède à peine quelques exemplaires des écrits du premier de ses philosophes; et la seconde édition des deux ouvrages réunis (Madrid, 1749) n'est pas moins rare que la première. On dirait qu'un mauvais génie s'est plu à rendre à peu près inaccessible la pensée d'un auteur qui n'improvisait point; car, pour rappeler un mot célèbre, il eut comme collaborateur le temps, sans lequel rien ne se fait de durable.

Chose remarquable. Cet esprit subtil, méditatif et profond, ne se confinait point dans la solitude, comme la plupart des fortes têtes pensantes, mathématiciens et métaphysiciens de haut vol, qui vécurent dans la retraite et le célibat, fuyant le bruit et les distractions mondaines, fermant la porte aux émotions, se desséchant le cœur et n'exerçant que leur cerveau, véritables anachorètes laïques, moins semblables à des hommes qu'à de purs esprits.

On a vu que sa profession de médecin et ses fonctions à la cour, bien qu'intermittentes, le mettaient en contact perpétuel avec la société contemporaine. Il gagna à ce genre de vie active et bien remplie de pouvoir associer deux aptitudes qui vont rarement ensemble, la déduction et l'induction, dont le concours décuple la force mentale, en maintenant le parfait équilibre des facultés supérieures. C'est à l'union intime de ces deux procédés combinés pour constituer la vraie méthode de recherche et de contrôle, d'investigation et de démonstration, que les savants observateurs, et entre tous les naturalistes et les médecins, doivent apparemment la solidité de leurs méditations sur les sujets que les métaphysiciens purs, quelle que soit d'ailleurs la vigueur de leur intelligence, n'abordent

pas avec les mêmes avantages. L'abstraction sans mélange accuse peut-être plus fortement la personnalité de la pensée, en donnant plus de relief aux traits de la physionomie de l'esprit ; mais en revanche, l'observation répétée, de laquelle se forme l'expérience, met l'observateur en contact incessant avec le réel et le concret et arrache le philosophe à cet éternel soliloque de la parole intérieure qui a produit de sublimes monologues, dont la philosophie a tiré, il faut bien le reconnaître, plus de vanité que de profit. De là sans doute le discrédit de la métaphysique raffinée, alambiquée, sublimée, que beaucoup de philosophes très sensés considèrent comme un luxe parfaitement inutile. Et, de fait, nombre de métaphysiciens renommés, que l'usage traditionnel range parmi les philosophes, seraient bien mieux placés entre les poètes et les mystiques.

Gomez Pereira n'a rien de commun avec eux, malgré sa puissance d'analyse, sa vigueur dialectique et la souplesse de ses raisonnements subtils. C'est à ses connaissances étendues en physique et en médecine qu'il fut redevable de cette solidité d'esprit et de méthode qui l'arrachèrent aux graves niaiseries scolastiques et à cette brillante rhétorique des déclamateurs que les écoles virent fleurir à la place de la logique compromise et du syllogisme démodé.

Il faut reconstituer le milieu pour apprécier à sa juste valeur l'effort énergique de cette robuste intelligence, et le ferme caractère de celui qui conçut le dessein généreux et nourrit l'espoir chimérique de guérir les hommes de leurs préjugés. Ses professions de foi scientifique et morale abondent en illusions de ce genre, qui attestent la bonté de son cœur. C'est par cette sensibilité essentiellement humaine que les confidences de sa pensée diffèrent beaucoup des écrits de nombre de philosophes qui répandent bien plus de lumière que de chaleur. Aussi ne s'affranchit-il d'aucun de ces devoirs sociaux que la plupart des spéculatifs considèrent comme des corvées indignes des aristocrates de l'intelligence. Grand médecin et grand philosophe, il ne se crut pas pour cela au-dessus et en dehors de l'humanité. On pourrait lui appliquer justement ce qu'a dit Fontenelle de Claude Perrault, médecin-philosophe et habile architecte : « Quand on a bien du mérite, c'en est le comble que d'être fait comme les autres. » Sans fausse humilité, bien que conscient de sa force, Gomez Pereira sut être modeste sans effort, parce qu'il était naturellement bon. Son caractère se trahit ou se devine en maints endroits de ses écrits. Sa piété filiale éclate dès le frontispice de son premier ouvrage dont le titre est *Antoniana Margarita*, des deux prénoms de ses parents, Antoine et Marguerite, qu'il recommande ailleurs aux prières de ses lecteurs. Rien n'est plus

touchant ni plus ingénieux que le court avant-propos où il explique et justifie ce titre général de toutes les œuvres qu'il comptait publier. Par reconnaissance, il voulait les mettre sous l'invocation de ses parents, non sans espérer que la postérité se souviendrait d'eux si leur fils méritait la gloire. Noble et légitime ambition.

Gomez Pereira avait un frère et un neveu qui connaissaient l'Amérique. Il invoque leur témoignage à propos des croyances et des pratiques religieuses des peuplades indiennes du Nouveau-Monde. Il avait une sœur mariée, dont le mari a fourni l'observation la plus curieuse peut-être de son traité de médecine. Il vaut la peine de la rapporter dans ce recueil ouvert aux médecins qui aiment la philosophie, et aux philosophes qui ne dédaignent point la médecine. La voici littéralement traduite : « L'expérience m'a appris que la fièvre quarte survenant chez un épileptique peut le guérir de son mal. Un bourgeois de bonne famille, Louis Alvare Escobar, époux de ma sœur Anne Pereira, était épileptique depuis vingt-deux ans. Il fut délivré de l'épilepsie par une fièvre quartaine qui dura à peu près toute une année. C'est un fait connu de tous les habitants de notre ville. Ce ne fut pas immédiatement après la cessation de la fièvre quarte que les attaques épileptiques disparurent définitivement. Pendant deux ou trois ans, il fut encore sujet à quelques attaques, mais très légères. A la fin, ce mal cruel disparut tout à fait, et aujourd'hui, délivré de ces deux maladies, dans sa cinquantième année, il est plein de santé, et beaucoup plus jeune qu'à l'âge de quarante ans. » Sans être unique, ce cas est au nombre des plus rares. Un autre fait clinique très curieux est celui d'un adulte qui, à la suite d'une plaie béante du crâne, eut une hernie du cerveau que le chirurgien eut beaucoup de peine à réduire malgré de longues et pénibles manœuvres. Cependant le patient guérit sans accident ni complication, et ce qui est encore plus remarquable, sans le moindre symptôme de fièvre.

A propos de la fièvre d'éreintement, qu'on appelle aujourd'hui la fièvre des surmenés, il rapporte une observation personnelle, qui ne manque point d'intérêt. Mandé à Madrid où se trouvait alors l'empereur avec son fils, il se mit en route vers le soir et pressa sa monture. Arrivé au bourg d'Arevalo, à six lieues de Medina del Campo, il fut pris d'un horrible frisson, suivi de fièvre en se mettant au lit. Craignant une maladie grave, il songeait à rentrer chez lui. S'étant endormi, il se réveilla deux heures avant l'aube et, se trouvant mieux, fit seller les chevaux pour continuer son voyage, au grand ébahissement de son valet. Et le pied à l'étrier, il lui dit : « Pressons le pas, comme la veille, car je me sens bien plus dispos

qu'à mon départ de la maison. » Ayant fait route sans accident, il arriva à Madrid en parfaite santé, et ne se ressentit plus de cette fièvre violente et éphémère, qu'il rapporte comme un argument péremptoire contre la doctrine et la pratique de Galien. Son livre n'est, en somme, qu'un traité de pathologie générale à propos de toutes les variétés de fièvre. Les types intermittents et rémittents y sont étudiés à fond. Il excellait à les reconnaître sous les formes les plus larvées et au milieu des symptômes les plus confus, avec une grande sûreté de diagnostic, et à démêler surtout le caractère malin des fièvres tierce et quarte. C'est d'une fièvre quarte maligne que mourut, selon lui, le secrétaire intime de Charles-Quint, Francisco de los Cobos, dont les médecins ne surent pas reconnaître le mal. Ces erreurs sont fréquentes dans les pays où la malignité des fièvres paludéennes est une énigme pour les plus habiles praticiens. N'a-t-on pas vu à Paris, en 1867, un spécialiste célèbre en chirurgie, traité comme goutteux par la faculté, succomber au second accès d'une fièvre intermittente maligne? Jamais les savants hommes qui l'assistaient ne se doutèrent de cette erreur de diagnostic.

Si Gomez Pereira était tant soit peu connu comme médecin, il serait moins utile de signaler à la curiosité celui de ses ouvrages où la pathologie historique pourrait puiser de précieux documents, si l'histoire de la médecine était sérieusement apprise et enseignée. Il y a là une infinité de vues neuves, ingénieuses, séduisantes sur la théorie générale de la fièvre, sur les diathèses, les cachexies, la consomption, la phtisie, les maladies cérébrales et le délire. La thérapeutique est simple, rationnelle, empruntée le plus souvent aux ressources de l'hygiène et du régime, sauf les cas assez rares où sont indiqués les moyens héroïques. L'histoire de la saignée trouverait à s'enrichir dans ce trésor de l'expérience de singuliers épisodes, la plupart tragiques, les autres burlesques; et l'histoire des épidémies glanerait dans ce champ fertile assez d'épis pour faire une gerbe du plus pur froment. Si l'on s'étonnait que cet ennemi des drogues de la polypharmacie ne fît pas un plus fréquent usage de l'hydrothérapie extérieure, ce serait ignorer que l'expulsion des Musulmans d'Espagne fut fatale à la propreté du corps, et favorable par conséquent aux maladies de la peau. Les bains ressemblaient trop aux ablutions pour n'être pas proscrits avec la race infidèle. Prendre un bain ou le prescrire, grosse affaire. Les médecins eux-mêmes n'échappaient point à cette surveillance tracassière. Dans la Vieille-Castille particulièrement, où les nouveaux chrétiens étaient en petit nombre, toutes

leurs démarches pouvaient éveiller les soupçons. Un médecin convers qui eût ordonné un bain eût fait scandale. L'hygiène et la médecine devaient s'incliner devant le préjugé fanatique. Ainsi faisait Gomez Pereira, qui conseillait les bains et n'osait pas les prescrire, dissimulant à peine les regrets que lui causait une interdiction aussi barbare. Combien de fois n'a-t-il pas dû répéter le vers de Lucrèce, poète dont la doctrine lui était chère, si l'on en juge par les nombreux endroits où l'on n'est pas peu surpris de la retrouver, bien qu'il ne le cite jamais, et pour cause.

Gomez Pereira était marié. C'est au médecin que l'on doit cette confidence. A propos du frisson non suivi de fièvre, après s'être moqué finement de Galien, il ajoute simplement : « J'en ai vu un assez grand nombre de cas, particulièrement chez ma propre femme, une fois que, jeune encore, elle cessa d'être mère. » Il eut donc des enfants, on ne sait combien, car il n'en tenait pas registre, comme Descartes qui a pris la peine de noter l'endroit, le jour et l'heure où il engendra la pauvre petite Francine, laquelle vécut moins que sa philosophie. Enfin notre médecin philosophe fut peut-être bon époux et bon père, comme dit la légende des tombes populaires; mais il n'eut pas une nombreuse famille, probablement parce que, selon la doctrine de Juan Huarte, la puissance génésique n'est guère compatible avec la force cérébrale, et il en donne comme preuve la médiocrité des enfants procréés par les grands hommes. On sait avec quelle verve Joseph de Maistre a soutenu cette thèse. D'après ce grand écrivain paradoxal, le génie n'est point transmissible.

Ce qu'on sait mieux du caractère de Gomez Pereira, c'est qu'il fut ami fidèle et excellent confrère. Rien de plus franc et cordial que la reconnaissance et le dévouement dont témoignent ses dédicaces, qui ne sont ni plates, ni banales, ni emphatiques. Quant à la confraternité, plus rare encore que la fraternité, dont elle est une branche, il paraît l'avoir pratiquée sincèrement, en honnête homme, comme on le voit par le vœu exprimé à Don Carlos, qu'un comité de savants hommes compétents examinent ses idées et les appliquent s'ils les jugent utiles. On voit aussi que dans l'exercice de sa profession il savait pallier et même excuser les fautes de ses confrères, et que sa maison hospitalière était ouverte à ceux qui venaient de loin. Il reçut une fois chez lui deux médecins, le père et le fils, et il guérit ce dernier que consumait une fièvre hectique, en le mettant au régime du lait, lui en faisant prendre jusqu'à six livres par jour. Il ne tenait pas la phtisie pour incurable, et il ne

croyait pas à l'impureté naturelle de l'eau et de l'air. Le liquide et le fluide ne peuvent être corrompus, selon sa manière de voir, que par des corpuscules nuisibles qui les vicient. C'est la pure doctrine des modernes et de Lucrèce, que les modernes ne lisent guère, parce qu'il est ancien. Voilà donc un homme qui, au beau milieu du XVI[e] siècle, croyait à la malfaisance des infiniment petits; ce qui valait mieux que de croire aux esprits naturels, vitaux et animaux, et était très méritoire de la part d'un médecin qui se fiait peut-être plus aux sens qu'à la raison, bien que la sienne fût très solide, et qui d'instinct abhorrait les abstractions creuses, les fictions et les entités de l'école. Sydenham, qui lisait peu, mais qui observait beaucoup, et n'écrivait rien sans l'approbation de Locke, Sydenham eût été bien étonné d'apprendre que sa théorie de la fièvre et le meilleur de sa méthode thérapeutique n'étaient pas des nouveautés pour cet investigateur hardi, patient et sagace, peu déférent de sa nature, si ce n'est pour la vérité confirmée par l'expérience.

C'est à force de bon sens et de candeur que l'empirisme de Sydenham est imposant et respectable. Le médecin espagnol s'élève au-dessus de l'empirisme par la supériorité de son esprit, qui donne aux faits accumulés par l'expérience une signification plus haute, en s'aidant, il est vrai, des Grecs et des Arabes, qui avaient observé les uns sous des climats semblables, les autres sous la même latitude. De là son indépendance à l'égard de Galien et même d'Hippocrate, que les commentateurs et les observateurs du Nord, tels que Baillou, Duret, Houilier considéraient comme des divinités impeccables, bien que le milieu où ils observaient fût tout autre que celui où observaient les médecins grecs et arabes. Parmi les chapitres les plus remarquables de ce « traité de médecine véritable et nouvelle », où la critique et la polémique tiennent au moins autant de place que la doctrine, ceux qui traitent des fièvres intermittentes, de la peste, de la variole, sont des œuvres magistrales et des monographies excellentes. On sent que cet observateur, qui avait tant lu les maîtres, puisait les germes de ses idées dans ses observations et ses lectures; et l'amour des détails, qui atteste sa conscience, ne l'empêche point de penser en grand, selon l'habitude des esprits nés pour philosopher. Aussi est-il de la famille de ces auteurs qu'il faut lire entre les lignes et qui tiennent toujours la curiosité en éveil. C'est à ces signes qu'on reconnaît les philosophes, *los pocos sabios que en este mundo han sido*, selon les mots d'un poète et d'un écrivain de génie qui fut lui-même un de ces sages que le monde connaît peu.

La moyenne des hommes est médiocre, et la médiocrité est jalouse du mérite. Les corporations, en général, n'aiment point quiconque se distingue en dehors d'elles et sans leur concours. Avant les académies, les universités étaient animées de cet esprit de corps qui est proprement l'esprit d'exclusion et d'intolérance. Attachées désespérément à la tradition, elles considéraient les novateurs comme des ennemis de leur autorité, bien plus chère aux docteurs que la science. De quoi Socrate fut-il accusé par les conservateurs de son temps? D'innover en matière de foi, et de corrompre la jeunesse. Au lieu de le nourrir aux frais de l'État au Prytanée, ils lui firent avaler légalement la ciguë, et l'opinion conservatrice fut satisfaite. Si Gomez Pereira n'eut pas le même sort, il n'échappa point à la haine des gens d'école. Les plus ardents parlaient de le brûler avec ses œuvres : c'étaient les anciens de la corporation. D'autres se montraient moins hostiles, mais ils déclaraient ne pouvoir le suivre, parce qu'il exigeait des conditions de savoir et de compétence qu'ils n'auraient pu remplir. Les plus sympathiques n'osaient pas se prononcer, de peur de se compromettre. Quant à la jeunesse, à laquelle le novateur s'était spécialement adressé, que pouvait-elle faire pour lui sous la férule des maîtres qui la régentaient? Les écoliers de tout âge, malgré des velléités d'indépendance ou d'indiscipline, subissent docilement l'ascendant de celui qui, tous les jours, travaille à leur former ou à leur déformer la cervelle. La chaire professorale, les titres et le costume ont un grand prestige, et l'autorité leur impose, comme aux disciples de Pythagore. Par habitude autant que par amour-propre, ils se figurent volontiers que le maître a toujours raison, et l'écoutent comme un oracle.

Quiconque est familier avec les mœurs des universités espagnoles a pu reconnaître que la décadence de l'enseignement supérieur en Espagne a eu pour cause principale l'omnipotente autorité de ces docteurs infaillibles et irréfragables qui parlaient du haut de leur chaire comme les prédicateurs, enseignant sans discuter, ne souffrant pas la contradiction, traitant leurs auditeurs comme des soldats. C'est dans cet esprit qu'un professeur en théologie de Salamanque entreprit de réfuter sommairement la philosophie de Gomez Pereira, en quelques pages habilement écrites, mais d'une arrogance qui fait sourire quand on songe à son adversaire, qu'il compare à Parménide, à Zénon, à Mélissus, à Héraclite et autres philosophes novateurs, tout en l'engageant à corriger ses erreurs, à revenir sur ses pas, à faire amende honorable, de peur qu'il ne soit obligé de le livrer à ses écoliers. C'est son dernier mot, où l'on pourrait voir soit une menace, soit une insolence. Le médecin-phi-

losophe répondit à son censeur, Miguel de Palacios, lui reprochant sa légèreté, son outrecuidance, réfutant une à une ses objections, en sollicitant de nouvelles, faisant appel à la critique compétente et sérieuse. Ce qui prouve sa candide bonne foi, c'est qu'il fit imprimer à ses frais l'attaque et la réplique. pour les joindre à son livre. Ce document est un des plus curieux échantillons de la polémique philosophique du XVI[e] siècle. On y voit aux prises la tradition et la révolution, l'autorité scholastique et la pensée indépendante, l'homme qui s'appelle légion et celui qui combat seul contre tous. L'adversaire fut-il intimidé ou bien désarmé par ce procédé chevaleresque? on ne saurait le dire, mais il ne répondit point au défi.

L'année suivante (1556) vit paraître à Medina del Campo un factum d'un autre genre, sous ce titre : *Endecálogo contra Antoniana Margarita*. C'est un dialogue burlesque qui ne manque point de sel, mais où l'ordre, la mesure et le goût font également défaut. Il y est question de mille choses impertinentes qui gâtent le sujet. Les bêtes qui figurent dans cette pièce bouffonne se plaignent pardevant Jupiter d'avoir été traitées de machines insensibles, et le juge se prononce en leur faveur. Il ne paraît pas que la malveillance ait inspiré cette plaisanterie assez inoffensive d'un auteur anonyme.

Bien qu'il n'y eût point en ce temps-là de journaux pour organiser la conspiration du silence, il ne paraît pas que les paradoxes du médecin-philosophe aient fait beaucoup de bruit en dehors des écoles. Écrire en latin sur des matières aussi ardues que la psychologie et la métaphysique, c'est choisir ses lecteurs. L'auteur n'en voulait que de compétents : il demandait des juges ou du moins des appréciateurs capables de le suivre dans ses ingénieuses investigations, tout en avouant qu'il souhaitait d'être lu par les vieillards ignorants et par les jeunes gens inexpérimentés; non qu'il espérât ramener les premiers dont l'opinion était fixée et probablement invariable; mais il désirait vivement prémunir la jeunesse contre les erreurs et les préjugés des écoles, en lui inoculant ce scepticisme salutaire qui est le correctif de la curiosité, et le commencement de la philosophie. En dehors de la foi, dit-il, tout ce qui relève de l'intelligence doit être soumis à l'esprit d'examen. Ils sont nombreux les passages où il proclame les droits de la raison et de l'expérience, qui sont les sources pures de la connaissance de la science. Ces lieux communs rebattus passaient alors pour des hérésies; et ce n'est point dans les écoles que retentissaient ces hardis paradoxes. Ni les préceptes ni l'exemple de J.-Louis Vivès

n'avaient produit en Espagne l'effet qu'on en devait attendre. D'ailleurs, Vivès vécut trop peu et trop loin de l'Espagne pour avoir eu sur son pays natal l'influence extraordinaire qu'on lui attribue trop souvent. Quant à prétendre qu'il fut le précurseur et le modèle de Gomez Pereira, c'est là une thèse insoutenable.

Outre que son siège était fait depuis longtemps quand mourut Vivès, en 1540, le médecin-philosophe prisait peu l'école des humanistes de la Renaissance, qu'il tance vivement dans la personne d'Érasme, comparant cet habile homme à l'Athénien Alcibiade à cause du bien et du mal qu'il fit de son vivant. Le bien, chacun le sait, et Gomez Pereira le proclame, bien que sans prétentions de philologue et d'écrivain. Le mal est incontestable. Sous prétexte d'arracher les études à la barbarie, Erasme discrédita la scolastique et les exercices salutaires qui étaient jadis en usage dans les écoles; il méprisa la logique, favorisa la rhétorique et l'art de bien dire; et finalement il sépara les lettres des sciences, en recommandant surtout d'étudier les langues. C'est par là qu'il pécha gravement contre les progrès de l'esprit. En effet, remarque judicieusement notre auteur, les langues ne demandent que des efforts de la mémoire, au lieu que les sciences forment essentiellement la raison. Et là-dessus, il propse une réforme et un plan d'études qui prouvent qu'il était en avance de trois siècles sur le sien. Il se montre bien plus radical que Vivès et que Ramus, qui n'étaient point des réformateurs timides. Rien n'est plus vrai que l'excès de réaction de la Renaissance contre le Moyen Age. La philologie, l'érudition et l'admiration folle de l'antiquité retardèrent de bien près de deux siècles l'ouverture de l'ère scientifique. L'instruction dévia en devenant purement littéraire; la rhétorique trompa la raison, et les belles harangues latines de Muret préludèrent à ces vains exercices que les Jésuites léguèrent à l'Université. Quiconque a mordu au fruit de la science sait à quoi s'en tenir sur la valeur réelle des purs lettrés et des littérateurs qui se condamnent au régime de l'eau claire. Proudhon, qui était brutal, prétendait qu'il y a plus d'éloquence dans un aphorisme d'Hippocrate ou dans une proposition d'Archimède que dans tous les romans de Mme Sand. Buffon, traitant du style, a montré d'où vient à l'écrivain de race l'expression claire, nette et juste de la pensée. Aussi, son discours académique n'est point du goût des rhéteurs qui enseignent à la jeunesse l'art de faire des phrases sonores et creuses. La corruption de la conscience, de l'esprit et du goût a perdu les lettres espagnoles. Une véritable pauvreté se cache sous les oripeaux de la langue. Rien de plus misérable que le jargon des auteurs qui ne craignent pas de

s'aventurer sur le terrain de la philosophie. Ils écrivent un patois baroque, moins peut-être faute de maturité, que par l'insuffisance de l'instrument, *propter egestatem sermonis.*

Quoique écrivant en latin, et en latin d'école, avec des barbarismes obligés, consacrés par la tradition, et non sans quelques accrocs à la syntaxe, Gomez Pereira a une forme très personnelle. Sous la phraséologie scolastique on sent vibrer son esprit, palpiter sa pensée, courir les idées originales, ingénieuses, variées; et çà et là, on perçoit les émotions d'une âme ardente, passionnée pour le vrai, révoltée contre le culte des idoles. Les jugements portés sur Aristote, Galien, Averroès sont d'un maître; et l'allégorie transparente qui résume ingénieusement la théorie des sensations est comparable, dans sa brièveté lumineuse, aux fictions classiques de Buffon et de Condillac. Il excelle dans la discussion et la critique, et il se meut à l'aise dans ces abstractions où brille son esprit d'analyse. Il ne serait pas Espagnol, s'il n'avait pas cette causticité mordante qui donne un tour si vif à la censure qu'il fait des autorités les plus graves. Il n'a point le respect superstitieux des grands noms. L'auréole de la sainteté ne l'éblouit pas jusqu'à lui faire oublier les inconséquences et les défaillances de saint Augustin et de saint Thomas. Platon l'amuse sans lui imposer; Aristote lui apparait avec toutes ses contradictions, et il ose n'être pas toujours de l'avis d'Hippocrate, passé Dieu grâce à son prophète Galien.

Ce n'est point pour le plaisir de démolir qu'il est iconoclaste. Son amour de la vérité est si vif, que ses propres opinions n'obtiennent point des arrêts de complaisance au tribunal de son inflexible raison. Non seulement il va au-devant des objections, en soulevant lui-même les plus sérieuses; mais il ne rougit point de confesser ses erreurs et de les redresser. En revoyant les épreuves de son premier ouvrage, il signale les endroits faibles et fait quelques rétractations importantes; il avoue s'être trompé, avoir péché par omission ou par commission, avec une aisance et une candeur qui imposent la confiance. Il s'excuse d'avoir hâté l'édition de son livre de médecine pour prévenir une contrefaçon qui se préparait en Italie, à la suite d'une indiscrétion ou d'une infidélité qu'il ne fait que signaler en passant. Son habitude est de citer les auteurs qu'il invoque ou qu'il attaque, sauf deux ou trois contemporains, deux théologiens et un médecin. L'un de ces théologiens devait être Domingo Soto, professeur illustre de Salamanque et maître de Melchior Cano. Il est moins facile de deviner le nom du confrère dont il réfute la doctrine, avec autant de fermeté que de respect, et qu'il avait dû connaître, soit à l'Université, soit à la Cour. L'Espagne

avait alors un corps médical où brillaient quelques intelligences d'élite, de sorte que les conjectures pourraient s'égarer sur une demi-douzaine de noms.

Gomez Pereira aimait passionnément la dispute, et ne dédaignait point ses contradicteurs. Il avait dû trouver à qui parler dans la maison des princes où l'appelaient ses fonctions; et il mentionne avec complaisance quelques entretiens qu'il eut avec des théologiens et des médecins dont l'adhésion à ses doctrines lui semblait enviable, mais plus désireux de connaître ses paradoxes que de les partager.

Les docteurs et les licenciés étaient des gens graves par état, se défiant des nouveautés, fidèles à la tradition, s'inquiétant peu de l'avenir, orthodoxes avant tout, vénérant les autorités séculières et ecclésiastiques, tremblant au seul nom de l'Inquisition dont la vigilance ne s'endormait plus depuis que des velléités de réforme menaçaient l'unité de foi, et rendaient suspects les hommes distingués par leurs talents. C'est de cette époque d'intolérance que date le dicton populaire : « Trop de savoir mène à l'hérésie. » Un savant renommé passait aisément pour luthérien auprès de la foule ignare. Le caractère sacré du prêtre et du religieux ne préservait point du soupçon et de ses suites. Constantino Ponce, Cazalla et autres membres illustres du haut clergé ne trouvèrent pas grâce devant le Saint-Office, dont l'audace alla jusqu'à porter la main sur l'archevêque de Tolède, l'illustre et infortuné Carranza, qui encourut la censure ecclésiastique après avoir langui des années en prison, comme un malfaiteur. La loi des suspects et la terreur régnaient en permanence; ce régime eut son immanquable effet : bientôt les consciences ne furent plus troublées, et les intelligences tombèrent en paralysie. Quelques sophistes d'un optimisme suspect, car ils ne manquent point d'esprit, estiment qu'à tout prendre, l'Inquisition avait du bon et qu'elle fut en somme un frein salutaire pour la pensée; et ils ne savent pas, les malheureux, jusqu'où est descendue la conscience nationale d'un peuple qui applaudit à ces misérables sophismes. Voilà donc à quoi servent les leçons de l'histoire, dans ce pays qui est à la queue de tous les autres, pour avoir abdiqué ses droits et méconnu ses devoirs.

Les circonstances n'étaient pas favorables à la propagande dans un milieu où toute nouveauté devenait suspecte, et dangereuse pour le novateur. Ni la philosophie, ni la médecine de Gomez Pereira ne trouvèrent accueil dans ce monde des écoles que la douane vigilante de Philippe II allait préserver de la contagion par un cordon sani-

taire infranchissable aux idées. Les hommes officiels qui sollicitaient des places ne se souciaient pas de passer pour hétérodoxes, et encore moins pour suspects. Les suppôts des universités ambitionnaient de bonnes prébendes et de grasses sinécures : l'orthodoxie leur était une meilleure recommandation que le savoir; un médecin juif doublé d'un philosophe pouvait bien étonner, éblouir les esprits éclairés; il ne pouvait pas les attirer à sa doctrine, ayant construit son édifice sur les ruines de l'autorité. Nul ne l'avoua pour maître, nul ne reconnut en lui un chef d'école. Ni Juan Huarte, ni Oliva Sabuco, qui descendent de lui mentalement, ne le citent, ni ne font la moindre allusion à ses écrits. C'est pourtant de ces écrits, publiés en 1554 et en 1558, que se sont inspirés l'ingénieux médecin dont le livre remarquable parut pour la première fois en 1575, et la femme indépendante qui publia sa réforme de la médecine et de la philosophie en 1588. Les deux disciples ne diffèrent du maître, qu'ils n'osent pas avouer, que par la portée sociale de leurs écrits. L'un et l'autre signalent les vices de la société contemporaine, en appliquant les données de la science à la critique des institutions, en examinant les causes du désordre et de l'anarchie qui devaient précipiter la ruine de la nation.

Dès cette époque, le mal était profond et probablement incurable. C'est en 1589 que Pedro Simon Abril publiait son judicieux programme de la réforme des études secondaires et supérieures, avec l'autorité d'un humaniste, d'un critique et d'un publiciste dont le patriotisme surpassait encore le savoir. La réforme et l'hérésie se confondaient aux yeux des gardiens de l'orthodoxie. Sanchez, grammairien de génie, mourut sous la griffe de l'Inquisition pour avoir essayé d'appliquer la philologie à l'interprétation des livres saints. Avec l'auteur de la *Minerve* s'éteignit la vaillante phalange qui avait régénéré les grandes universités espagnoles. A la mort de Philippe II et à l'avènement de son fils, la vaste monarchie de Charles V n'était qu'un colosse aux pieds d'argile. La vie se retirait de cet immense corps, comme on peut le voir dans le saisissant tableau d'Alamos de Barrientos, le traducteur de Tacite, faussement attribué à son maître Antonio Perez.

La maladie consomptive qui minait l'Espagne durait depuis un siècle et demi, lorsque l'avènement de la dynastie française empêcha la catastrophe finale par des palliatifs dont l'effet a été de produire cette longue convalescence qu'on voit succéder aux cachexies consécutives à l'empoisonnement de toute l'économie par des miasmes délétères. A l'heure qu'il est, l'Espagne se ressent encore des suites de cette fièvre hectique et putride dont l'étiologie se réduit à trois

chefs : l'impéritie profonde, la haine fanatique de la vérité et de la liberté, la paresse intellectuelle, pire que l'indifférence. De là l'incapacité absolue de philosopher, qui est un des caractères acquis de la race.

Gomez Pereira vécut-il assez pour observer les symptômes, pour constater les prodromes de cette décadence sans nom, de cette misère physiologique dont il n'y a point d'autre exemple dans l'histoire des nations? Encore une fois, on n'en sait rien; et c'est dommage; car il serait intéressant de connaître la fin d'une vie entièrement consacrée à la méditation, à l'étude, à la pratique d'un art secourable. Ce sage qui remua tant d'idées et souleva tant de haines, vécut en des temps mauvais, où la science et les talents payaient tribut à l'ignorance du vulgaire et à l'envie des faux savants. Au moment même où paraissait sa doctrine médicale, la persécution contre les protestants sévissait avec une rage cruelle; et les convers, toujours suspects, se recommandaient naturellement aux inquisiteurs de la foi, qui brûlaient pêle-mêle les réformateurs, les réformés et les nouveaux chrétiens. Philippe II allait débarquer en Espagne pour présider l'acte de foi de Valladolid, encore plus solennel que celui qui venait d'avoir lieu à Séville. Parmi les nobles victimes qui périrent dans cette fête de l'intolérance, figurait un convers nommé Ulloa Pereira, probablement apparenté au médecin-philosophe de Medina del Campo. A quelles conjectures sinistres pourrait donner lieu cette homonymie, on le devine aisément, en se rappelant que Medina del Campo est à peu près à égale distance de Valladolid, où se donnait l'horrible spectacle, et de Salamanque, où Gomez Pereira avait irrité des membres de l'Université, et par la hardiesse de ses paradoxes, et par sa ténacité à les défendre. L'Inquisition ne lâchait point sa proie. Rien ne pouvait adoucir le sort des condamnés. La clémence cléricale pouvait permettre tout au plus d'étrangler la victime avant de la brûler et de jeter ses cendres au vent. Quant au roi, dont la déférence pour le Saint-Office allait jusqu'à l'oubli de sa propre majesté, il ne voulait ni ne pouvait faire grâce. Au duc de Sesse, qui lui reprochait de le laisser conduire au bûcher, quoique grand d'Espagne, Philippe II fit cette réponse : « Si mon fils avait péché contre la foi, c'est moi-même qui apporterais le fagot. » Peut-être que l'exil prévint une fin tragique, quoique la frontière et les côtes fussent bien gardées. Ce qu'il y a de bien avéré, c'est qu'on ignore comment finit le plus illustre des philosophes espagnols, et que l'Espagne n'a jusqu'ici rien fait pour honorer sa mémoire.

(*La suite prochainement.*) J.-M. Guardia.

Notice bibliographique.

Les deux ouvrages de Gomez Pereira se recommandent aux bibliographes à cause de leur extrême rareté. En voici la description sommaire :

1° *Antoniana Mar / garita. opvs nempe Phy / sicis, medicis. ac Theologis / non minvs utile. quam necessa / rivm.* Per Gometivm Pereiram. Me / dicvm Methinæ Dvelli, quæ / Hispanorvm lingua Medina de el Cam / po appellatur, nunc primum / in lucem editum. / Anno M. D. LIIII. decima quarta / die mensis Augusti. Titre rouge et noir, encadré d'une gravure sur bois allégorique. Petit in-folio à deux colonnes. Exemplaire de la bibliothèque Mazarine. coté n° 3524, avec cette mention sur la couverture en parchemin : Rare, complet. Note du feuillet de garde : Les objections de Michel de Palacios se trouvent après le dixième feuillet au lieu d'être à la fin. Au verso du titre, Elenchus operis, contenant dix-sept articles avec indication des colonnes respectives. Au feuillet suivant, la dédicace à Jésus, portant sur 3 1/4 pages, et deux feuillets. Vient ensuite la dédicace à illustrissime et révérendissime prince et seigneur Jean Siliceo, primat des Espagnes, grand chancelier, etc., datée ainsi : Ex Methina Campi, 1554. Au feuillet suivant, recto : De ratione inscriptionis operis huius. Au verso : Ad lectorem scopus authoris in conficiendo opere; se termine au recto de l'autre feuillet. Le verso est en blanc. Au feuillet suivant : Obiectiones licenciati Michaelis a Palacios, Cathedrarii sacræ theologiæ in salmantina universitate adversus non nulla ex multiplicibus Paradoxis Antonianæ Margaritæ, et Apologia eorumdem, 18 1/2 feuillets de petit texte, foliés au recto. L'épitre qui précède les objections et les réponses est datée du 15 mars 1555. Les objections se terminent au bas du folio 5, verso. Apologia Gometii Pereiræ ad quasdam objectiones. etc., s'étend du folio 6 recto au folio 18 verso. Le premier feuillet n'est pas folié. Dans l'avis au lecteur qui précède l'errata. l'auteur lui conseille l'usage de la table des matières par ordre alphabétique, laquelle n'a pas moins de trente-six colonnes. C'est un index très complet des choses essentielles. Des manchettes ou notes marginales remplacent les paragraphes et les têtes de chapitre. L'ouvrage se termine au verso du feuillet portant les colonnes 831-832. Voici l'explicit : Finis, Methymnæ Campi excussum est hoc opus in officina chalcographica Guillielmi de Millis, 1554. Impression belle et nette, assez correcte. L'auteur abuse des virgules. Les deux bois du frontispice sont très remarquables.

2° *Novæ veræ que / Medicinæ, experimentis et evi / dentibus rationibus comprobatæ. / Prima pars :* per Gometium Pereiram. medicum / Methymnae Duelli (quæ Hispanorum nomi- / ne, Medina del Campo nominatur) / Nunc primum in lu- / cem edita. Quæ in hoc volumine tra- / ctantur. Elenchus versæ paginæ docebit.

Au milieu du frontispice, un grand écusson royal où dominent les lions, les tours, les fleurs de lis et les croix, surmonté d'une couronne ouverte à fleurons. et entouré du grand cordon de la Toison d'or.

Methymnæ Dvelli. / Excudebat Franciscus Canto Anno 1558. Mense octobris. In folio minor, mais un peu plus grand que l'autre volume. L'exemplaire de la bibliothèque Mazarine, très beau. très bien conservé et à grandes marges. porte sur la couverture en parchemin l'indication *tres rare.* Il est coté n° 4270. L'impression est belle. mais il y a beaucoup de fautes. L'Elenchus, au verso du titre, renferme vingt-trois articles. Il n'y a point d'index. L'ouvrage est divisé en soixante-dix chapitres. Au feuillet suivant. recto, dédicace à Jésus comme pour le premier volume. Au verso, dédicace à l'héritier présomptif Don Carlos. Au folio suivant. qui n'a point de signature, avis au lecteur, de trois pages. La quatrième ou le verso est en blanc. Au folio suivant. signature A. In nomine Domini Jesu Christi. / Operis Prohemium. A la suite de cet avant-propos, commence le chapitre premier, col. 3 et 4. L'ouvrage se termine avec la colonne 916. L'explicit est : Lavs Deo, / Methymnæ Dvelli. / Excudebat Franciscus a Canto. / Anno 1558. Mense octobris.

Ces deux volumes ont été mis à notre disposition par M. l'administrateur de la bibliothèque Mazarine. le savant et aimable bibliographe, M. Alfred Franklin, avec un empressement et une bonne grâce qui méritent notre gratitude.

J.-M. G.

CATÉGORIES LOGIQUES

ET INSTITUTIONS SOCIALES

(*Suite et fin*[1].)

IV

Jusqu'ici, nous avons vu la société, dans ses efforts pour résoudre son problème logique d'équilibre, reproduire sous des formes agrandies les mêmes solutions ingénieuses et originales, imaginées par l'esprit individuel aux prises avec un problème analogue. Mais, en y regardant de plus près, il va maintenant nous sembler apercevoir une différence importante entre les deux logiques comparées par nous. Elle n'est d'ailleurs qu'apparente, comme nous le verrons plus loin. Quoi qu'il en soit, examinons-la. Ce n'est pas tout que d'avoir accordé négativement et positivement les jugements objectifs d'attribution et de causalité, et même les jugements-desseins, les espérances et les craintes, qui se pressent en se heurtant dans la mêlée humaine; il reste à concilier de même, ou plutôt c'est par là qu'il a fallu nécessairement commencer, et ce n'est rien moins qu'aisé, les jugements subjectifs d'amour-propre, les vanités et les orgueils. Cette difficulté, qui paraît de prime abord n'avoir point d'équivalent en logique individuelle est le plus terrible écueil peut-être de la logique sociale.

Naturellement les amours-propres sont en conflit, en contradiction, puisque chacun de nous, en naissant, est très fortement porté à s'estimer supérieur aux autres. Comment lever cette contradiction? Comment arranger les individualités associées, de telle façon que leurs tendances respectives à avoir pleine foi en leur propre mérite et pleine confiance en leur propre talent, reçoivent la meilleure satisfaction possible, c'est-à-dire que la somme algébrique de ces doses de foi et de confiance additionnées, durablement unies, soit la

1. Voir le numéro d'août 1889.

plus forte possible? — Ce problème ardu est résolu aux époques avancées de l'histoire, mais imparfaitement et superficiellement toujours, par la Politesse. La Politesse est, ce semble, le plus confortable arrangement des amours-propres entre-pressés le plus doucement ou entre-heurtés le moins durement qu'il se peut. Elle consiste avant tout à rendre les orgueils invisibles ou impalpables les uns aux autres, moyennant force interpositions de mensonges complaisants.

La Politesse, dans une certaine mesure et à certains égards, est donc aux amours-propres ce que le Droit est aux intérêts. Les intérêts naissent hostiles, contradictoires : le Droit les délimite et, se substituant à eux, les rend extérieurement conciliables par cette substitution. Quand l'individu tient à ses droits comme à la chose capitale, la Paix devient possible, car ils lui font oublier l'illimité de ses désirs et de ses ambitions natives ; s'attacher à ses droits, c'est s'intéresser à la limitation même de ses intérêts. De même, quand l'homme civilisé — et aussi bien le barbare et le sauvage même, car le sauvage même est poli à sa façon — met son orgueil à paraître bien élevé, c'est-à-dire à ménager l'orgueil d'autrui et à masquer le sien pour le protéger de la sorte, la vie urbaine, la vie sociale à vrai dire, devient possible, et l'on commence à goûter les douceurs du savoir-vivre.

Mais la Politesse, qui permet aux orgueils de se juxtaposer, ne les fait pas s'entre-pénétrer ; d'ailleurs elle n'est propre à *sommer*, même extérieurement, que des doses modérées de foi et de confiance en soi-même. Si ces doses sont dépassées, si l'orgueil et l'ambition se mettent à pousser de forts élans dans des cœurs naguère modestes, adieu les formes agréables et caressantes de l'urbanité ! Or, les orgueils et les ambitions, à l'origine, ont dû être immenses. Je ne parle pas surtout des orgueils individuels, car, primitivement, les individus comptent peu par eux-mêmes ; mais, en revanche, les orgueils collectifs des membres de chaque famille et de chaque village sont prodigieux et éminemment contradictoires. Chaque groupe social s'estime ridiculement et méprise son voisin. Cette contradiction profonde des jugements d'amour-propre local est peut-être la difficulté la plus grande qui s'oppose en tout pays primitif à l'établissement d'un ordre social, qui mette fin à ces mépris réciproques, et aux querelles sans fin dont ils sont la source. Comment lever cette antinomie ? La politesse n'a rien à voir ici. Une autre solution, plus profonde et plus complète, a donc été requise dès le début, et, à vrai dire, elle ne cesse pas d'être toujours nécessaire, ne serait-ce que pour rendre l'autre possible. Elle a été fournie par le phénomène de la Gloire. La Gloire, c'est l'orgueil prodigieux d'un seul, redoublé

et approprié par l'admiration des autres, dont l'orgueil, par le fait même, s'élève ou tend à s'élever à son niveau. L'admiration est un plaisir ou une peine ; elle est un plaisir, c'est-à-dire un accroissement de foi en soi-même, quand son objet peut être précédé du pronom possessif *mon* ou *mien*; dans ce cas, elle est l'extension du *moi* obscur à quelque moi glorieux qu'il s'approprie ; elle est l'effacement des limites des *moi*. Voilà le miracle et l'avantage de l'association. Une autorité glorieuse, forte et respectée, sur laquelle s'élèvent tous les yeux, est la seule conciliation possible des amours-propres antagonistes, soit individuels, soit collectifs. Le morcellement féodal, à cet égard comme à tout autre, n'a fait place à l'assimilation et à la fusion moderne que grâce à l'éclat du pouvoir royal. Quand la foule admire *son* chef, quand l'armée admire *son* général, elle s'admire elle-même, elle fait sienne la haute opinion que cet homme acquiert de lui-même, et qui rayonne en fierté de race ou de génie sur le front d'un Louis XIV ou d'un Cromwel, d'un Alexandre ou d'un Scipion, voire même d'un tribun quelconque. Cette admiration unanime est l'aliment de cet orgueil, de même que cet orgueil a été le plus souvent la source première de cette admiration. Elle et lui croissent et décroissent parallèlement. Voyez s'exalter à la fois l'audace orgueilleuse de Napoléon et l'enthousiasme de ses soldats pendant sa triomphante période, d'où une puissance énorme de foi dépensée ; puis, quand le cours des défaites commence, voyez la Grande Armée s'attrister, perdre foi et Napoléon lui-même douter de son étoile [1].

Sous Louis XIV, on a vu, par une coïncidence heureuse, la plus élégante politesse — je ne dis pas la plus louable — s'unir à la plus brillante gloire monarchique, pour produire une intensité remarquable d'orgueil national, en même temps que, par d'autres apports, par l'épuration de la langue mûrie et la régularisation du Droit, par les progrès de l'unité religieuse et du pouvoir royal, le fleuve de la foi et de la conscience nationale grossissait au delà de toute espérance. De telles coïncidences ne sont point des exceptions fortuites ; elles se reproduisent plus ou moins à chaque grande époque historique, sous Périclès comme sous Auguste, sous Ferdinand et Isabelle

1. Il est rare qu'un immense orgueil, parfois même ridicule, ne soit pas en tête de toutes les grandes créations. L'orgueil précède la gloire, qui n'est que son rayonnement imitatif en quelque sorte. Sans le faste asiatique du père de Frédéric le Grand, son fils eût-il été si ambitieux et si glorieux, et l'Allemagne serait-elle aujourd'hui ce qu'elle est ? Tous les initiateurs de génie, Rousseau, Napoléon, Hugo, ont été des montagnes d'orgueil. L'orgueil des rois, et aussi bien des consuls et des sénateurs, fut de tout temps une condition de la grandeur des peuples.

comme sous Soliman. La tendance que montrent ainsi à se rassembler dans leur plus vif éclat les grandes conditions d'accord logique révèle assez, remarquons-le en passant, leur racine commune et leur étroite parenté. Mais ce que je tiens surtout à signaler ici, c'est le raffinement ou le renouvellement de l'urbanité, consécutif d'ordinaire à l'éruption d'une grande renommée qui se consolide et s'asseoit, à peu près comme une nouvelle flore apparaît aux pieds d'une montagne qui se soulève. La Politesse, en effet, est la menue monnaie de l'admiration et de la flatterie; elle en est la forme naturelle et la vulgarisation comme la gloire en est la source et la forme unilatérale. La gloire a dû précéder la politesse et seule encore elle l'entretient, comme l'esclavage a précédé le travail industriel et l'échange des services, et comme la tutelle d'un pouvoir fort est indispensable à la prospérité de l'industrie.

Mais nous ne pouvons bien comprendre l'importance capitale du phénomène social de la gloire, qu'en le comparant, maintenant, à son véritable équivalent individuel, le phénomène psychologique de la conscience. A l'origine des sociétés, le chef est le moi social. Le chef, en effet, à cette aube de la vie sociale, monopolise toute la gloire à son profit. Mais, plus tard, il n'en est plus de même : la gloire se répand, se distribue entre un certain nombre d'hommes marquants qui sont *chefs*, chacun dans leur sphère, en tant que glorieux. La conscience est le rayonnement du moi, elle fait qu'un état intime est *mien*, et la gloire est le rayonnement du maître, elle est ce qui donne un caractère *magistral* à un homme. Cette comparaison, qui paraîtrait à tort étrange ou superficielle, éclairera singulièrement ses deux termes l'un par l'autre. L'esprit, nous le savons, est une société de petites âmes commensales du même système nerveux, et toutes aspirantes à l'hégémonie, un concours d'innombrables petits états nerveux différents qui, probablement nés chacun à part dans quelque élément distinct du cerveau, cherchent tous à se propager extrêmement vite d'élément à élément, à s'entre-étouffer, à s'entre-conquérir, ou plutôt à s'entre-persuader. Au milieu de cette tourbe, éclôt sans cesse de cette lutte un groupe plus ou moins étroit d'impressions plus ou moins triomphantes, c'est-à-dire conscientes, et, dans ce groupe, se dégage toujours avec une netteté variable l'une d'elles, tour à tour visuelle, auditive, tactile, musculaire, imaginative, point saillant du moi en perpétuelle agitation. Cette impression, et, à divers degrés, toutes les autres de cette élite, font participer sans doute à leur rang privilégié, aussi longtemps que dure leur succès cérébral, leurs cellules natales; et, puisque la conscience claire et lucide est un plaisir, une harmonie sentie en nous, il est

permis de croire que ce rang supérieur est moins conquis de force qu'obtenu par acclamation pour ainsi dire; on peut supposer que le moi est en quelque sorte le pôle où convergent momentanément toutes les ambitions et tous les égoïsmes cellulaires, à peu près comme la gloire est la polarisation sociale des espoirs et des orgueils individuels. — Il est certain, au moins, qu'en émergeant à la conscience, qu'en se rattachant ou paraissant se rattacher au moi, foyer réel ou virtuel de l'esprit, la multiplicité des états d'esprit les plus dissemblables prend un air d'unité; et il est certain de même qu'en parvenant à la célébrité les genres de mérite les plus divers dans une nation paraissent se confondre en une réalité supérieure qui leur est commune. La conscience est ainsi, à proprement parler, la première catégorie de la Logique individuelle, d'où découlent toutes les autres; et la gloire, point de mire hallucinant de tous les yeux, est la première catégorie de la logique sociale, source de toutes les autres également. Rien, par exemple, n'a été divinisé qui n'ait été glorieux; la gloire est le chemin nécessaire de l'apothéose; et rien n'a été objectivé, matérialisé, qui n'ait été senti, la conscience seule mène à la perception.

L'analogie se poursuit, si l'on examine avec plus de détails la nature, l'origine et le rôle de ces deux grands faits. La conscience est une réalité à deux faces. Qu'est-ce qui est conscient? C'est tantôt une nouvelle croyance claire, tantôt un nouveau désir vif; ou, en d'autres termes, c'est tantôt une perception, tantôt une volition. — La gloire s'attache pareillement aux deux versants correspondants de la vie sociale. Qu'est-ce qui est glorieux dans le sens le plus large du mot? C'est tantôt une innovation théorique, une instruction favorablement accueillie, tantôt une innovation pratique, une direction, docilement acceptée et obéie; en d'autres termes, c'est tantôt une découverte, tantôt une invention imitées (si l'on veut bien étendre un peu, comme il convient philosophiquement, le sens de ces termes). Les perceptions, nous pourrions le montrer, équivalent en psychologie aux découvertes en sociologie, et nous pourrions aussi bien dire que les volitions équivalent aux inventions. Une volition n'est que l'aperception très aisée [1], tandis qu'une invention est l'aperception en général assez mal aisée, d'un moyen propre à atteindre une fin, et cette fin elle-même est, dans le premier cas, très facile, et dans le second cas plus ou moins difficile à imaginer. Voilà toute la différence. Un enfant gourmand voit des raisins mûrs suspendus à un ormeau, l'idée lui vient spontanément de manger les fruits, et,

1. Voy. Lachelier, sur Wundt, *Revue philosophique,* février 1885.

pour cela, de grimper à cet arbre, et il veut aussitôt grimper. Dans une nation européenne, un voyageur a, le premier, l'idée que les viandes conservées d'Amérique, si elles étaient transportées sans altération, seraient d'une consommation excellente et économique pour la classe ouvrière ; il imagine le *Frigorifique*, et, à la faveur de ce moyen inventé par lui, non sans difficulté, et avec un succès passager, il répand dans le peuple, non sans peine, le désir d'acheter les viandes américaines. On peut dire qu'à chaque heure, la vie éveillée oblige l'individu, pour la satisfaction de ses moindres besoins, ou de ses fantaisies sans cesse renaissantes, à une dépense d'ingéniosité continue sous la forme de petits décrets, de petits arrêtés intérieurs nécessités par des difficultés, jamais les mêmes, comme les volumes accumulés de notre *Bulletin des lois*, ou comme l'inépuisable série de nos brevets d'invention. En cela la vie des nations ressemble étonnamment, on le voit, à celle des individus ; il y faut une consommation effrayante de génie, d'heureuses idées brevetées ou non qui, écloses aujourd'hui sur un champ de bataille ou dans un congrès de diplomates, demain sur la scène, un autre jour à une exposition, illustrent un homme et font d'un Turenne, ou d'un Richelieu, ou d'un Corneille, ou d'un Stephenson, le héros du jour, quand ce n'est pas d'un Bossuet ou d'un Newton, d'un théologien ou d'un savant. De même, en effet, que le *moi* se promène, instable, à travers toutes les catégories de l'Esprit, logiques ou téléologiques, s'attachant à une localisation dans l'espace ou à une attribution matérielle, à une localisation dans le temps ou à un jugement de causalité, ou bien à la réalisation d'une fin quelconque ; de même, dans son vol capricieux, la gloire traverse toutes les catégories logiques ou téléologiques du monde social, et alternativement se repose sur un grand rénovateur de la langue tel qu'Homère, ou sur un grand réformateur des mœurs ou des lois, tel que Lycurgue, ou sur un créateur de dogmes tel que Luther, et de vérités tel que Newton, ou sur un propagateur de nouveaux principes de gouvernement et d'organisation sociale, tel que Rousseau, enfin sur quiconque a enrichi de nouvelles lumières l'esprit humain, ou bien sur quiconque, orateur, légiste, artiste inspiré de la religion ou de la science, homme d'État, ou capitaine, ou colonisateur, ou promoteur d'industrie, a grossi de nouvelles utilités, pourvu de nouvelles puissances et de buts nouveaux le vouloir humain. Il y a cependant un certain ordre dans ce désordre. La plus grande gloire, par exemple, est d'abord la gloire militaire, bien avant la gloire artistique, par la même raison que la conscience intense du danger évité ou de la proie poursuivie précède celle de l'amour.

C'est toujours, d'ailleurs, une innovation qui est glorifiée. Car il ne faut pas confondre avec la gloire le respect profond qu'inspirent aux peuples les vieilles institutions ou les vieilles idées, glorieuses à l'origine, devenues simplement majestueuses à la longue comme les monarques ou les pontifes qui les incarnent, quand ceux-ci ne se distinguent par aucune entreprise personnelle. Ce respect, cet attachement, à peine remarqué de ceux qui l'éprouvent, né de l'imitation des ancêtres, est à la célébrité lumineuse, née de l'imitation des contemporains, ce que la foi, le dévouement fermes, mais presque inconscients, de l'individu, aux notions et aux règles depuis longtemps établies en lui et primitivement très conscientes, sont à ses remarques et à ses décisions de chaque instant. Il y a, entre ce respect et la gloire, entre cette foi et la conscience, cette différence, que ce respect et cette foi sont les œuvres lentes dont la gloire et la conscience sont les outils, et que ce respect et cette foi ne sauraient s'interrompre sans péril mortel dans la vie mentale ou la vie sociale, et de fait y sont ininterrompus jusqu'à la folie ou à la mort, tandis que la gloire et le moi sont sujets, même durant la veille, même en temps de civilisation, à des éclipses, ou à des intermittences [1].

Ce serait une égale erreur, on le voit, de penser que ce qui est inglorieux est socialement inférieur en importance à ce qui est en renom, ou que l'inconscient a psychologiquement un moindre rôle que la conscience. Cela n'est vrai que de l'inglorieux qui n'a jamais passé par la gloire, et de l'inconscient qui n'a point traversé la lumière du moi. Mais à ce compte, l'homme le plus obscur qui vit hon-

1. Dans un ingénieux et intéressant article de la *Revue scientifique* (26 août 1887) intitulé *la Conscience dans les Sociétés*, M. Paulhan, qui nous fait l'honneur de nous y citer, a raison de poser en principe que le phénomène social auquel correspond le phénomène psychologique de la conscience doit, comme ce dernier, avoir été provoqué par une interruption du cours machinal et inconscient de l'habitude. Mais il a tort, à mon avis, de faire consister cette interruption dans la production de ces actes *solennels*, périodiques et prévus d'avance, quoique rares, qui s'accompagnent de cérémonies. La cérémonie est-elle autre chose elle-même qu'une habitude sociale, et des plus assoupissantes ? Une innovation au contraire naît toujours sans nulle escorte de formes rituelles ; une initiative vraiment exceptionnelle, clou d'or auquel va se suspendre toute une chaîne d'événements, par exemple une déclaration de guerre, une entreprise militaire, la découverte d'un nouveau continent, l'apparition d'un livre à sensation, etc., peut bien accidentellement se rattacher à quelque solennité : par exemple, après un bel exploit, on va processionnellement chanter un *Te Deum*, suivant l'usage. Mais ce n'est pas cette solennité, ce n'est point cette conformité à une vieille coutume qui constitue l'éveil de l'attention générale, c'est le retentissement que la nouveauté dont il s'agit a dans le public. Notoriété, célébrité, gloire : ces mots expriment les degrés divers de cette attention collective qui s'exprime par des groupes confus, des conversations animées, des rassemblements autour des marchands de journaux, des ovations spontanées, nullement par des cérémonies.

nêtement de son humble métier peut se rassurer et s'honorer lui-même, puisque, depuis l'éducation de ses enfants ou la célébration de son mariage jusqu'au fait d'allumer son feu, de pousser sa brouette, sa navette ou sa charrue, il n'est pas un acte de sa vie qui n'applique et n'exprime, en se l'appropriant, une maxime, une formule, une recette, une idée, glorieusement un jour révélée au monde, et qui sans lui, ou sans ceux qui font comme lui, disparaîtrait du monde. — Trop d'illustrations à la fois, de découvertes et d'inventions, peuvent bouleverser un peuple, comme trop d'impressions à la fois, de spectacles ou d'émotions, peuvent rendre un homme fou.

Mais l'obscurité d'où jaillit la gloire n'est pas seulement composée d'éléments purement conservateurs, et, de même, l'inconscience d'où éclôt le moi, n'est pas seulement composée de souvenirs. Nos psychologues savent qu'en outre une fermentation sourde d'images ou de traces cérébrales, incessamment accouplées à tâtons, prépare les associations d'idées qui s'élèvent jusqu'au sens intime; et, pareil à cette *cérébration inconsciente*, se poursuit le labeur des demi-inventeurs sans nombre et sans nom qui labourent dans l'ombre le champ du génie. — Ajoutons qu'un état nerveux, en devenant conscient, ne change pas de nature, comme une invention en devenant célèbre ne se transforme pas, mais qu'il acquiert une tout autre énergie, non pas créée, empruntée seulement aux cellules nerveuses où il se répand, comme l'invention devenue célèbre devient une puissance formée par les forces additionnées des individus qui l'emploient. En même temps, l'état nerveux conscient prend une valeur psychologique qu'il n'avait pas, par son aptitude singulièrement accrue à s'associer avec d'autres états, comme l'invention célébrée prend une valeur sociale qui lui manquait, par ses chances incomparablement plus grandes désormais de se combiner avec d'autres idées magistrales.

Dégageons une nouvelle analogie, implicitement supposée dans ce qui précède. Sans la conscience, pas de mémoire; et sans la mémoire pas de conscience. Ces deux termes sont solidaires. Ce dont on a eu le plus nettement conscience, ce qui a le plus frappé ou passionné, c'est, toutes choses égales d'ailleurs, ce que l'on oublie le moins; et il n'est pas de conscience éveillée sans lucidité du souvenir. De même, sans gloire (ou sans notoriété) point d'imitation; et sans imitation, point de gloire. L'un ne va pas sans l'autre. L'éclat d'une doctrine se mesure au nombre de ses adeptes, et un dogme ou un rite, une connaissance et un procédé, courent, toutes choses égales d'ailleurs, d'autant moins de risques de tomber en désuétude ou en oubli qu'ils

se sont imprimés en exemplaires plus nombreux dans les cerveaux publics, c'est-à-dire qu'ils ont eu plus de renommée. Enfin, il n'est pas de grande gloire possible dans un pays sans moyens nombreux et rapides de communication et de correspondance, en d'autres termes sans facilité d'imitation. — L'imitation se trouve ainsi correspondre exactement à la mémoire; elle est en effet la mémoire sociale, aussi essentielle à tous les actes, aussi nécessaire à tous les instants de la vie de société, que la mémoire est constamment et essentiellement en fonction dans le cerveau. — Précisons mieux encore. La mémoire est double comme le moi. En tant qu'elle répète et retient des jugements, elle est souvenir proprement dit, notion; en tant qu'elle répète et retient des buts, des décisions, elle est habitude, moyen. Semblablement, l'imitation est de deux sortes comme la gloire : quand elle consiste dans la répétition d'une idée nouvelle, d'une découverte, propagée de bouche en bouche, elle se nomme préjugé, notion sociale; s'il s'agit de la répétition d'un procédé nouveau, d'une invention, elle prend le nom d'usage. Or, un usage n'est-il pas une habitude sociale? et le préjugé, dans la meilleure acception du mot, n'est-il pas le fixateur social des découvertes (plus ou moins vraies du reste) comme le souvenir est le fixateur cérébral des perceptions? Et n'est-ce pas toujours et uniquement par une série continue d'illustrations variées, de tous degrés et de toutes sortes, que s'alimente, que se grossit indéfiniment le trésor séculaire des préjugés et des usages, comme c'est par une suite continue d'actes de conscience que l'individu s'approvisionne et s'enrichit d'habitudes et de souvenirs?

V

Ou je me trompe fort, abusé peut-être, mais abusé bien profondément, par le mirage de l'Analogie, ou l'histoire en réalité se comprend mieux, grâce au point de vue que j'indique. Son désordre n'a plus lieu d'étonner, car il n'est que superficiel. On a cherché en vain le lien et la loi des événements historiques, la raison de leur enchaînement bizarre, où l'on a voulu voir bon gré mal gré un développement. C'est qu'en fait ils se suivent, non seulement sans se ressembler, mais sans se pousser toujours ou du moins sans se déterminer rigoureusement; ils s'entre-choquent plus qu'ils ne s'entre-expliquent; et ce n'est pas au précédent ni au suivant que chacun d'eux se rattache par un lien vraiment logique, mais à une ou plutôt à plusieurs séries de répétitions régulières, vitales ou sociales, dont il est le point de rencontre supérieure. Ils se précipitent les uns sur

les autres comme les états de conscience successifs de l'esprit individuel. Qu'un homme s'amuse à noter, avec l'exactitude possible, et par le menu, la suite des petites sensations visuelles, acoustiques, olfactives, les petites actions musculaires ou autres, pas, gestes, paroles, etc., dont s'est composée une de ses journées; et qu'il essaye ensuite de trouver la formule de cette série, le mot de ce rébus! Il n'y réussira ni mieux ni plus mal que l'historien philosophe ne parvient à *légiférer* l'histoire, série des états de conscience nationaux. Qu'importe, après tout, que l'entrée des sensations et des suggestions dans les réservoirs du souvenir et de l'habitude, ou l'entrée des découvertes et des inventions dans les musées de la Tradition et de la Coutume, soit accidentelle et désordonnée! L'essentiel est que ces choses entrent; après quoi, elles se classent et s'organisent dans chacune des catégories distinctes, ci-dessus énumérées, de la Logique individuelle et de la Logique collective. L'ordre historique cherché, il est là, dans les produits accumulés de l'histoire, dans les grammaires, dans les codes, dans les théologies ou les corps de sciences, dans les administrations et les industries ou les arts, d'une civilisation donnée, mais non dans l'histoire elle-même, comme l'harmonie de l'âme est dans l'arrangement intérieur et vraiment merveilleux de ses souvenirs, non dans l'activité du moi qui les a recueillis à droite et à gauche.

Autant les découvertes scientifiques, par exemple, ou les inventions industrielles qui se succèdent immédiatement dans un temps s'enchaînent peu ou s'enchaînent mal, autant, à une époque quelconque, le groupe des anciennes découvertes qui constituent la géométrie ou l'astronomie, la physique même ou la biologie de cette époque, et le groupe des anciennes inventions qui composent son art militaire, son architecture, sa musique, ont de cohésion relative. Car, parmi les innovations toutes un moment célèbres et à la mode, que leur vogue a introduites dans le chœur sacré de leurs aînées, le temps opère un triage; beaucoup sont éliminées, comme révélant quelque contradiction cachée avec la majorité des anciennes; et l'importance définitive de celles qui sont maintenues est loin de se proportionner au degré d'éclat de leur introduction. Celles qui se confirment ou s'entr'aident se rapprochent à la longue, celles qui se sont étrangères se séparent; et leur fécondité véritable, lentement apparue, en lumières ou en forces, en vérités ou en sécurités plus ou moins précieuses, établit entre elles une hiérarchie momentanément fixe que les degrés divers de leur premier succès ne faisaient nullement prévoir.

En d'autres termes, ce n'est pas précisément entre les diverses

innovations successivement célèbres, mais surtout entre les diverses imitations prolongées dont chacune d'elles est le foyer d'émission, que l'accord logique apparaît. Et il est à remarquer que, par suite d'une épuration logique incessante, leur cohésion est proportionnelle à leur ancienneté. Dans leur tassement social, en effet, les découvertes et les inventions qui se répandent et s'enracinent par degrés, traversent des phases comparables à celles que parcourent, dans leur consolidation analogue au fond de la mémoire individuelle, les perceptions et les actions; et, comme celles-ci, elles se distinguent en plusieurs *strates* qui se réduisent, ce me semble, à trois. A la surface, est cette couche assez peu homogène d'idées apprises et d'habitudes acquises plus ou moins récemment qui forment ce qu'on appelle l'*opinion* et les *goûts* d'un peuple ou d'un homme. Au-dessous repose un ensemble de convictions et de passions plus longuement élaborées, et plus cohérentes entre elles quoique, d'ailleurs, elles puissent être en contradiction avec les éléments de la couche supérieure : à savoir la *tradition* et la *coutume*, quand il s'agit d'une société, l'esprit et le cœur quand il s'agit d'un individu. Mais, plus profondément encore, il y a ce tissu serré de principes et de mobiles à peu près inconscients et incommutables qui se nomme le *génie* et le *caractère*, soit national, soit individuel.

Est-ce à dire cependant, parce que la série des états de conscience ou des faits historiques ne se déroule pas logiquement, que la logique leur soit étrangère? Non, car chaque état de conscience pris isolément est déjà un petit système, un choix tout au moins des impressions les plus instructives ou répondant le mieux à la préoccupation momentanée de la pensée parmi toutes celles qui se présentent, et aussi bien une soigneuse élimination, comme Helmholtz notamment l'a bien montré en ce qui concerne les impressions visuelles, de toutes celles qui ne concourent pas avec les élues ou qui les contredisent. A chaque instant, nous sommes assaillis et importunés de sensations oculaires telles que les mouches volantes, qui, si nous les remarquions toujours, si le *moi* les accueillait dans son élite, empêcheraient le jugement de localisation ou d'objectivation systématique des impressions rétiniennes seules remarquées. Aussi restent-elles inaperçues comme les bourdonnements d'oreilles qui, n'étant point susceptibles non plus d'être localisés et objectivés, ne pourraient rentrer dans le système des bruits du dehors que nous situons toujours. Combien d'autres images intérieures traversent ainsi, sans même y jeter une ombre à nos yeux, le spectacle de notre conscience! Or, il en est de même de la conscience sociale, de la célébrité, qui, entre mille inventions ou découvertes restées obscures,

et dont plusieurs, bien que sérieuses, sont étouffées comme contredisant quelque croyance établie ou contrariant quelque désir puissant, choisit toujours la plus propre à accroître et à fortifier momentanément la masse de foi et de confiance populaires, en d'autres termes celle qui satisfait le mieux la curiosité et remplit le mieux les espérances du public, ou qui flatte le plus ses opinions et ses goûts.

Donc et en résumé, sur plusieurs couches épaisses de souvenirs et d'habitudes tassés, classés, systématisés; de souvenirs, c'est-à-dire d'anciennes perceptions transformées en concepts, et d'habitudes, c'est-à-dire d'anciens buts transformés en moyens, — sur cet amas d'alluvions judiciaires et volontaires du passé, le moi actuel erre çà et là, comme un feu follet; le moi, c'est-à-dire un apport incessant de nouvelles perceptions, de nouvelles fins qui vont bientôt subir des transformations analogues. Telle est la vie mentale de l'individu. — Et la vie sociale est toute semblable. Sur un amoncellement multiple et mille fois séculaire de traditions, et d'usages mêlés, combinés, coordonnés, — de traditions, c'est-à-dire d'anciennes découvertes vulgarisées devenues *pré-jugés* anonymes, rassemblées, par faisceaux distincts, en langues, en religions, en sciences, — et d'usages, c'est-à-dire d'anciennes inventions tombées aussi dans le domaine commun, devenues des procédés et des façons d'agir connus de tous, groupées harmonieusement en mœurs, en industries, en administrations, en arts, — sur ce legs prodigieux d'une antiquité incalculable, s'agite sans cesse quelque point brillant et multicolore dont la traînée s'appelle l'histoire; ce point, c'est le succès ou la gloire du jour, le changeant foyer de la rétine sociale pour ainsi parler, qui se tourne successivement vers toutes les découvertes et toutes les inventions nouvelles, vers toutes les initiatives en un mot, destinées à une vulgarisation pareille.

Si je ne me trompe, il y a là une analogie des plus frappantes, qui peut se substituer avantageusement à la comparaison répétée à satiété, mais si artificielle et si forcée dans le détail, des sociétés avec les organismes. Ce n'est pas à un organisme que ressemble une société, et qu'elle tend à ressembler de plus en plus à mesure qu'elle se civilise; c'est bien plutôt à cet organe singulier qui se nomme un cerveau; et voilà pourquoi la science sociale, comme la psychologie, n'est que la logique appliquée. La société est, en somme, ou devient chaque jour, uniquement un grand cerveau collectif dont les petits cerveaux individuels sont les cellules. On voit combien, à ce point de vue, l'équivalent social du *moi* que les sociologistes contemporains, trop préoccupés de biologie et pas assez peut-être de psychologie, ont vainement cherché, se présente aisément et de lui-

même. On voit aussi que notre rapprochement permet d'attribuer à la croyance humaine son importance majeure dans les sociétés, tandis que la comparaison spencérienne à la mode n'y laisse voir que des désirs combinés, et trahit son insuffisance par son inintelligence manifeste du côté religieux des peuples. — Peut-être m'objectera-t-on qu'un cerveau suppose un corps dont il s'alimente; j'en conviens. Aussi toute société a-t-elle effectivement sous sa dépendance et à son service un ensemble d'êtres ou de choses qu'elle adapte et approprie à ses besoins, et qui, une fois élaborés par elle, sont en quelque sorte ses viscères et ses membres. Ces choses ne font pas partie d'elle-même, si ce n'est peut-être dans une faible mesure au sein des peuplades et des nations esclavagistes, où l'esclave concourt avec la vache et le chien pour nourrir et défendre l'homme libre. Ici la caste servile et la caste plébéienne parfois peuvent être appelées avec quelque vérité l'estomac des patriciens. Mais, là où l'esclavage a disparu, la théorie de la société-organisme a perdu sa dernière ombre de vraisemblance. S'il y a un organisme là, ou quelque chose de semblable, ce n'est point la société, c'est le tout formé par la société d'une part, et d'autre part son territoire cultivé avec les routes et les canaux qui le sillonnent, avec sa faune et sa flore assujetties, ses animaux et ses plantes domestiques, ses forces physiques captées, qui nourrissent, revêtent, guérissent, traînent, portent et servent en tout et pour tout, sans nulle réciprocité à vrai dire, malgré un retour parcimonieux de soins intéressés, les populations des champs et des villes. Cette terre et cette nature humanisées jouent précisément à l'égard de la nation qui les domine le rôle des organes corporels à l'égard du cerveau de l'être supérieur qui vit pour penser et ne pense pas pour vivre, et qui use ou emploie sa vigueur physique au profit exclusif de sa force intellectuelle. — On a comparé le réseau des télégraphes au système nerveux! le réseau des chemins de fer et des routes au système circulatoire! Mais les nerfs et les fibres nerveuses, mais les vaisseaux sanguins, font partie de l'organisme; est-ce que les fils de fer télégraphiques, les rails et les files de wagons font partie de la société? Qu'on nous montre des peuples où des hommes alignés et se tenant par la main forment d'une ville à l'autre des chaînes électriques, au lieu de nos conducteurs métalliques, et où d'autres hommes circulent d'une ville à l'autre en longues processions continuelles et entrecroisées, au lieu de nos trains de voyageurs et de marchandises!

Si les sociétés étaient des organismes, le progrès social s'accompagnerait non seulement d'une différenciation, mais d'une inégalité croissante; la tendance égalitaire sinon démocratique de toute société qui atteint un certain niveau de civilisation serait donc inexplicable,

ou ne devrait s'interpréter que comme un symptôme de recul social. Il est visible pourtant que ce nivellement graduel et la similitude progressive des diverses classes par le langage, le costume, les mœurs, l'instruction, l'éducation, fortifient entre les hommes d'un même pays le vrai lien social, tandis que, là où la distance et la différence des classes s'accroissent par exception, il s'affaiblit et la civilisation rétrograde. Mais à la lumière de notre analogie, cela s'explique. Le cerveau, en effet, quoique supérieur aux autres organes, se signale entre eux par l'homogénéité relative de sa composition et, malgré ses plis, malgré le cantonnement plus ou moins vague et contestable de ses diverses fonctions dans ses divers lobes, par la ressemblance de ses innombrables éléments, comme le prouvent la rapidité, la facilité de leurs continuels échanges de communications, et leur aptitude, ce semble, à se remplacer mutuellement.

VI

Ici, comme un peu partout d'ailleurs, j'ai comparé le fait social de l'imitation au fait psychologique du souvenir. Mais pour que la justesse de cette comparaison soit bien sentie, il importe de la préciser et de la développer en peu de mots. L'équivalent intime de l'imitation, ce n'est pas à mon sens la mémoire proprement dite, ce que M. Ribot appelle la *reproduction* et la *reconnaissance* des souvenirs. Au-dessous de cette mémoire consciente et intermittente, qui est en réalité, comme nous allons le voir, une combinaison encore plus qu'une reproduction d'images, il y a une sorte de mémoire inconsciente et continue, sans laquelle la première ne s'explique pas. Elle consiste, non en une empreinte fixe et inerte déposée sur la cire cérébrale, mais en une sorte de vibration spéciale, de forme vive, qui ne dure qu'à la condition de se répéter, à peu près comme la tranquillité apparente d'un rayon de soleil dissimule la vitesse et l'instantanéité de ses ondes, créées et détruites, recréées et redétruites, par myriades en un clin d'œil. L'écorce grise du cerveau, M. Taine l'a montré, est un organe essentiellement *répétiteur* et *multiplicateur* des ébranlements nerveux qui lui sont transmis par un point quelconque de sa surface et de là rayonnant[1]. Une impression quelconque est communiquée à un élément de ce milieu agité; aussitôt elle se répercute en autant d'échos multiples et fidèles qu'il y a d'autres éléments. J'assimile cette répercussion, cette extension superficielle de toute nouveauté apportée du dehors,

1. Voir l'*Intelligence*, t. I, p. 330 et 333.

à l'imitation-mode. Elle est accompagnée de conscience par la même raison que l'imitation-mode est accompagnée de célébrité, de notoriété tout au moins et d'une sorte de gloire : l'innovation sociale qui, par un triomphe rapide sur des rivales refoulées, a envahi le champ social, a rencontré des résistances dans sa course heureuse à l'universalité; et de même l'idée ou l'image consciente a dû lutter pour établir sa vulgarisation cérébrale dont la conscience est l'expression pure et simple. Ce n'est pas tout, son succès n'est pas complet, si, après s'être propagée de cellule à cellule, elle ne continue à se répéter dans le sein de chaque cellule, à mesure même que celle-ci se renouvelle par la nutrition [1]. Cette *conservation* des souvenirs, qui joue un si grand rôle, sous le nom de mémoire organique, dans la théorie savante de M. Ribot, n'est-elle pas analogue à l'imitation continue? Tout ce que nous imaginons, tout ce que nous pensons tend à se perpétuer en habitudes cérébrales, comme tout ce qui a de la vogue dans nos sociétés, en fait de livres ou de pièces de théâtre, de produits manufacturés ou autres, tend à s'enraciner en coutume nationale. Le conscient se consolide par l'inconscient, la célébrité bruyante par le respect silencieux.

Maintenant, quand une image, ainsi produite dans la conscience par une communication rapide de proche en proche, et ainsi conservée par une répétition sur place, vient à se *reproduire* dans le sens de M. Ribot, c'est-à-dire réapparaît à l'état conscient comme à sa première heure, à quoi comparerons-nous cette forme nouvelle du souvenir? J'ai vu, il y a un mois, un bateau torpilleur nouveau modèle, et depuis je n'y ai plus pensé; mais tout à coup cette image m'est revenue aussi vive que le premier jour. Nous le savons, il n'est pas admissible que cette image, après s'être effacée, se soit dessinée de nouveau spontanément; rien de moins concevable que le miracle de cette résurrection. Nous devons admettre que, depuis un mois, je n'ai cessé de porter en moi-même, de plus en plus affaiblie mais persistante, la suite de l'ondulation nerveuse imprimée par la vue du terrible engin. Si aujourd'hui l'image dont il s'agit vient d'émerger de nouveau au grand air de ma conscience, c'est sans doute parce que l'ondulation dont je parle a été simplement renforcée par une circonstance quelconque, comme l'harmonique d'un son qui reste indistincte jusqu'au moment où un appareil, en la renforçant, la détache. Or, cette circonstance, sauf le cas d'une anomalie pathologique, est toujours l'apparition d'une impression ou d'une idée

1. La nutrition, M. Ribot le dit fort bien, est la base première de la mémoire organique. De même, l'hérédité, la génération, est la base première de l'imitation.

nouvelle qui, par association, prête au souvenir rappelé une vigueur singulière. Cette association est, on le voit, une vraie combinaison, puisque le souvenir ancien se soude de la sorte à l'image récente; et désormais cette association tendra elle-même à se répéter intérieurement, devenue un souvenir complexe, formé de souvenirs relativement simples. S'il en est ainsi, et s'il faut croire tout ce que les *associationnistes* nous ont appris à cet égard, je suis autorisé à dire que la soi-disant reproduction des images, en réalité leur agrégation, est l'équivalent psychologique de l'invention. Une invention, nous le savons, inaugure une nouvelle sorte d'imitation, comme une idée ou une pratique inaugure un nouveau genre de souvenir; mais elle n'en est pas moins toujours une rencontre et un *complexus* d'imitations différentes, précédentes, qui se ravivent singulièrement par l'effet de cet heureux croisement. Nous savons que le résultat d'une invention, industrielle par exemple, est d'ouvrir de nouveaux débouchés à la fabrication de chacun des articles, à l'activité de chacun des genres de travail, dont elle est la combinaison ingénieuse, de même que le résultat de l'association des images est de fortifier chacune des images associées. Nous pourrions ajouter qu'une invention industrielle équivaut à une association industrielle, et nous comprendrions mieux l'exactitude du terme d'association choisi pour exprimer le phénomène psychologique analogue suivant nos vues [1]. N'oublions pas que chacun des souvenirs relativement élémentaires dont une idée nouvelle est la synthèse a commencé par être lui-même une synthèse de souvenirs plus simples encore, et nous aurons lieu d'approuver M. Ribot quand il insiste pour faire remarquer que le caractère essentiel d'un souvenir est d'être une *association dynamique* d'éléments nerveux.

Les maladies de la mémoire, si bien étudiées par le même psychologue, rappellent fort les maladies de l'imitation, dont nul ne paraît sentir l'importance, quoique, sous d'autres noms, les phénomènes que j'appelle ainsi préoccupent avec raison l'économiste, le politique et l'historien. Il y a des amnésies et des hypermnésies, des suppressions et des surexcitations maladives de mémoire. L'amnésie temporaire, quand elle est totale, comme dans le vertige épileptique, correspond à ces catastrophes militaires ou épidémiques (peste de Florence, famine, tremblement de terre) qui suspendent momentanément, au sein d'une population laborieuse, l'exercice de tous les métiers, de toutes les espèces d'imitation. Les brusques interruptions révolutionnaires dans les traditions des peuples sont de même

1. Voir à ce sujet, dans la *Revue d'économie politique* de M. Gide (deux dernières livraisons de 1888), nos articles sur les *Deux sens de la valeur*.

nature. Si cette amnésie-là se prolongeait, ce serait la mort. Il n'y a de durable que l'amnésie partielle. Celle-ci peut être comparée à ces fléaux tels que la maladie des vers à soie ou le phylloxéra, qui s'abattent sur une industrie particulière et la détruisent pour un temps ou pour toujours. Si la substance nerveuse n'est pas détruite, si du moins la modification nerveuse qui constitue le cliché organique de l'image n'est pas effacée, la mémoire peut être suspendue sans être abolie; ce cas rappelle celui où, à la suite d'une dévastation belliqueuse, un métier cesse de fonctionner, mais sans que les ouvriers habiles à l'exercer ou les ingénieurs aptes à le diriger et à le réorganiser de nouveau, si les circonstances le permettent, aient été tués ou aient perdu leur aptitude. Ne confondons pas l'amnésie, l'oubli maladif, avec l'oubli normal. Ce dernier genre d'oubli est la condition première de toute mémoire : on n'imagine n'importe quoi qu'en oubliant momentanément les images en rivalité ou en hostilité avec celle qu'on fixe; mais on ne les oublie dans ce cas que parce qu'on les remplace avec avantage; car, précisément, les états de conscience qui s'excluent, ou qui s'excluent le plus nettement, sont les états de même nature qualitative (relevant du même sens, de la vue ou de l'ouïe par exemple)[1], et dont le plus fort refoule le plus faible. De même, la désuétude est la condition première de toute coutume nouvelle : les haches de bronze n'ont pu se répandre qu'en faisant perdre l'art de fabriquer les haches de pierre; mais celles-ci ont été, est-il nécessaire de le dire? remplacées de la sorte avantageusement, comme l'a été l'arquebuse par le mousquet, la diligence par la locomotive. J'ai essayé ici même (juillet et août 1888) de formuler les lois de cette *désimitation* comme Stuart Mill a essayé, quelque part, de rechercher les lois de l'oubli.

Les hypermnésies générales sont analogues à ces fièvres générales de surproduction que l'exagération du crédit suscite de temps à autre et qui préparent des *krachs* meurtriers. Partielles, elles ressemblent à ces extravagances de fabrication qui se limitent à certaines industries, par exemple à la création de nouveaux chemins de fer. Ne pas confondre non plus ces surexcitations morbides, nées d'espérances chimériques, avec les excitations normales de l'imitation ou de la mémoire. Quand un souvenir est ravivé, même avec

1. Voir ce que dit Herbert Spencer à ce sujet dans sa *Psychologie*, 1er vol., p. 236 et suivantes. « La saveur des choses que nous mangeons, dit-il notamment, nous empèche très peu de raviver dans notre pensée une personne que nous avons vue hier... Mais les sons que nous entendons actuellement tendent à exclure décidément de la conscience d'autres sons auxquels nous désirons penser ; les sensations visuelles entravent beaucoup les idées visuelles », surtout les idées visuelles semblables par la force ou la couleur.

une intensité exceptionnelle, par une perception qui se l'associe, quand un métier est mis en activité, même fiévreuse, par une découverte qui lui ouvre un nouvel emploi, il n'y a rien là de maladif.

Suivant M. Ribot, la destruction des mémoires suit un ordre précisément inverse de la marche de leur formation. Les souvenirs les plus récents, comme moins stables, sont détruits avant les plus anciens. Dans la mesure où cette loi est vérifiable, elle répond à celle qui régit la décadence des arts et des industries de tout genre dans une société civilisée en train de retomber dans la barbarie, par l'effet d'un désastre national. Les métiers les moins atteints sont les plus profondément, c'est-à-dire en général, non toujours, les plus anciennement ancrés dans les habitudes des populations. Les professions les plus élevées, celles qui répondent à des besoins de luxe plus modernes, sont d'abord anéanties.

En ai-je dit assez pour convaincre le lecteur que je ne me suis pas payé de mots en assimilant la mémoire à l'imitation?

G. Tarde.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

E. de Roberty. — L'INCONNAISSABLE. — SA MÉTAPHYSIQUE, SA PSYCHOLOGIE. 1 vol. in-18 de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Paris, F. Alcan, 1889.

L'agnosticisme est actuellement en faveur sous diverses formes. Positivistes, évolutionnistes, criticistes, savants ayant plutôt l'esprit philosophique qu'un système propre de philosophie affirment volontiers l'impossibilité pour l'esprit humain de s'élever à la compréhension de certains faits généraux, de certaines réalités mystérieuses et reconnaissent, sous des noms divers, l'existence d'un monde qui nous demeurera éternellement voilé; l'absolu, le noumène, l'inconnaissable, la cause première, la substance, l'être en soi sont des termes qui désignent tour à tour ce grand inconnu, que chacun, ce qui peut sembler étrange, tâche plus ou moins, tout en le déclarant inaccessible, de comprendre à sa manière et de déterminer selon ses croyances.

A d'autres au contraire, le problème ainsi compris paraît mal posé, ils pensent que c'est l'homme qui a fait lui-même ces réalités devant lesquelles il se sent petit et humilie sa raison. Ils croient que ces questions insolubles ne sont insolubles que parce qu'elles n'existent pas en réalité, erreur et confusion du langage seraient la cause de la plus grande partie des problèmes de la métaphysique. Une analyse approfondie du sens des mots met fin à l'angoisse du penseur, non pas en lui donnant le mot de l'énigme, mais en lui montrant qu'elle n'a pas de sens, qu'il n'y a pas lieu de se la poser, ou bien encore en la ramenant à un problème purement scientifique dont la solution, si elle est hors de nos prises, ne saurait cependant nous apparaître comme étant hors des prises de l'esprit humain et dans un domaine où il ne saurait pénétrer. M. Taine, dans un de ses premiers ouvrages, se séparait déjà de ceux qui nient les causes, et de ceux qui les relèguent dans un monde inaccessible, et tâchait de montrer par l'analyse du sens des mots que les causes, les substances, les forces ont une réalité, une réalité connaissable et que l'observation des faits peut, avec le raisonnement, nous en révéler l'existence et nous les faire connaître.

C'est la question de l'inconnaissable, au point de vue le plus général, que M. de Roberty vient de reprendre dans le petit volume dont il

s'agit ici, et de traiter avec originalité et profondeur. Se plaçant au point de vue sociologique et psychologique, il examine successivement les origines et la valeur réelle du concept de l'inconnaissable, les conditions actuelles du problème, et enfin le concept de l'inconnaissable et la notion de Dieu. S'appuyant sur quelques-unes des conclusions de son précédent ouvrage [1], il tâche de démontrer l'illogisme et l'incohérence de l'agnosticisme contemporain en même temps que de déterminer ses rapports avec les anciennes croyances.

Pour M. de Roberty l'inconnaissable, c'est « toute la religion et toute la métaphysique » ; le sujet a, par conséquent, une importance exceptionnelle, mais « cette importance est et restera d'ailleurs purement négative, tant qu'on continuera à *philosopher*, sur l'inconnaissable et, son opposé, le connaissable..... — tant que la psychologie et la sociologie, qui ne sont même pas des demi-sciences, s'efforceront de faire, sous le couvert de la philosophie, ce que peuvent à peine se permettre les plus vieilles disciplines, si riches en vastes et puissantes généralisations. » Les résultats obtenus ne peuvent changer que si la psychologie devient scientifique. « Il faut pour cela que, sans crainte des mots, elle applique aux deux problèmes connexes de la connaissance et de l'ignorance les méthodes ordinaires du savoir particulier, et surtout qu'au lieu de s'allier à la philosophie qui est une non-valeur, elle appelle à son aide la sociologie, qui, étudiant les hypothèses ontologiques et les croyances de l'humanité comme de simples faits sociaux, pourra seule la prémunir contre les innombrables atavismes de la pensée et toutes les inconscientes obsessions du passé. Ce livre est un effort, jusqu'ici à peu près isolé, tenté dans cette direction. »

Les idées générales de M. de Roberty devaient le porter à apprécier la valeur des théories de l'inconnaissable en les rapportant à un état de l'esprit humain déterminé par l'évolution des croyances philosophiques et par l'état des acquisitions scientifiques qui sont avec la philosophie (c'est une des lois de M. de Roberty) dans un rapport étroit. Aussi établit-il une filiation des doctrines qui relie les théories philosophiques qu'on serait souvent porté à considérer comme les plus dissemblables, et même comme les plus opposées : « L'agnosticisme, qui est la croyance des esprits avancés de notre époque, dit-il, est considéré constamment comme un point d'arrivée, comme le résultat intime d'une longue évolution mentale : l'inconnaissable, affirment les kantiens aussi bien que les positivistes, n'était pas reconnu comme tel au début : il serait, d'après eux, une acquisition récente de la philosophie.

« Cette manière de voir me paraît très juste, tant qu'on ne tient compte que de la morphologie des phases successives que l'inconnaissable a traversées, car il est certain, en effet, que l'agnosticisme moderne ressemble fort peu au fétichisme primitif ; il y aurait cependant ici une double réserve historique à faire...

1. *L'ancienne et la nouvelle Philosophie*, analysé dans cette *Revue* en 1888.

« Mais la thèse devient absolument fausse si l'on aborde le problème par un autre côté, et si l'on décompose le phénomène complexe en ses éléments constituants. Une semblable analyse nous conduit sans peine à la conviction qu'il y a une identité parfaite entre les concepts « centraux » des religions les plus primitives, ou des systèmes métaphysiques les plus arriérés, les plus personnels, et le concept de l'inconnaissable. La foi religieuse en métaphysique et les croyances de l'agnosticisme nous apparaîtront alors comme des groupes de phénomènes sociologiques parfaitement homologues, remplissant essentiellement les mêmes fonctions et suivant les mêmes lois de métamorphose. »

On voit à peu près, par ce passage, comment l'auteur comprend l'inconnaissable ; il est difficile de résumer tout ce qui suit, je me bornerai à citer, pour éclaircir certains points qui peuvent paraître obscurs, dans les rapprochements que M. de Roberty établit entre la théorie de l'inconnaissable et toutes les formes de la théologie ou de la métaphysique, quelques-uns des passages qui m'ont paru le plus caractérisques.

« L'inconnaissable, pris au pluriel, — et c'est la forme que lui donne le fondateur du positivisme qui enseigne le respect absolu des causes premières et finales, — possède une évidente liaison avec le polythéisme ; pris au singulier, — c'est la forme préférée par Spencer, — ce concept a une connexion non moins manifeste avec le monisme théologique. » Et il paraît bien, en effet, que dans le cas de la métaphysique de l'agnosticisme, comme dans le cas de la théologie, il y a une sorte de personnification, beaucoup plus vague dans le premier cas, de ce qui nous est inconnu. M. de Roberty insiste sur les analogies des croyances :

« La métaphysique cherchait les causes premières et finales là où elles ne pouvaient se trouver, l'agnosticisme positiviste et critique ne les cherche pas du tout ; cela n'empêche pas que cette opposition apparente ne soit le plus puissant et peut-être le dernier lien de parenté et de similitude héréditaire qui unisse la philosophie du passé à celle du présent. Poursuivre les erreurs en s'y prenant mal, ou renoncer à cette poursuite à cause de ces échecs même, c'est, en effet, se retrouver devant la même négation. Entre l'inconnaissable qu'on cherche à rendre connaissable par des procédés extra-scientifiques et l'inconnaissable qu'on ne peut connaître par les méthodes de la science et qu'il faut, par conséquent, abandonner aux méthodes que la science proscrit, la distinction est théoriquement bien subtile ; et, quant au point de vue pratique, le premier exemple venu peut nous convaincre que le passé et le présent ont donné, pour certaines questions, des solutions absolument identiques. »

On voit comme tout change selon le point de vue. Un chrétien sera évidemment porté à regarder l'agnosticisme de Spencer et les conclusions de M. de Roberty comme deux formes très rapprochées de l'incrédulité et à les opposer toutes deux à la religion. Le jeu des oppositions et des rapprochements varie à mesure que varie ce que

l'on regarde comme le point central essentiel d'un système de philosophie ou d'une croyance religieuse, — et il varie aussi selon l'éloignement où l'on est des sentiments et des croyances, — mais de ce que chacun a raison à son point de vue, il ne s'ensuit pas que tout le monde ait également raison. Une manière de voir les choses peut être plus large qu'une autre et permettre de prendre de la réalité une vue d'ensemble où les différences essentielles et les ressemblances importantes soient moins altérées — et ce m'est une occasion — parmi beaucoup d'autres — de remarquer combien la vérité des doctrines, la réalité des choses, que l'on a coutume en bien des cas, à notre époque, de négliger, de tenir pour un point secondaire et de remplacer par des considérations purement historiques en pratique, doit, au contraire, être examinée avec soin si l'on veut arriver à une construction quelque peu cohérente.

« La religion est un agnosticisme inconscient; la métaphysique, un agnosticisme demi-conscient ou conscient, selon l'époque et le type des systèmes. » Si en effet M. de Roberty range les diverses formes de la métaphysique et de la religion dans une même catégorie qu'il oppose à la philosophie de l'avenir, il ne les confond pas entre elles, mais les distinctions qu'il établit paraîtront facilement insuffisantes à leurs partisans.

Étant donnée la façon dont M. de Roberty comprend la nature de l'agnosticisme on peut prévoir la valeur qu'il lui attribue. Cette valeur est réelle au point de vue historique et social, elle est nulle au point de vue théorique et philosophique. On peut dire que « la croyance à l'inconnaissable a eu, à l'origine, un caractère franchement progressif s'améliorant et s'affirmant sans cesse, elle a conservé ce caractère durant des siècles; on y a souvent vu, et jusqu'à ces derniers temps on pouvait facilement s'y tromper, un apanage indestructible de la nature humaine; mais aujourd'hui cette croyance et la théorie qui la fonde ont fait leur temps, — elles sont devenues, à leur tour, un obstacle sérieux à toute marche en avant. » Aussi le temps est venu où l'on doit y renoncer. « Le postulat fondamental formulé par la théorie de l'inconnaissable est la dernière citadelle de la métaphysique; mais ce n'est pas parce qu'elle est forte ou imprenable, c'est parce qu'elle est la dernière que sa destruction présente un intérêt de premier ordre, l'inconnaissable est à peu près le seul fantôme du passé théologique de l'humanité qui n'ait pas été exorcisé par la science, l'unique chef survivant « de cette armée d'entités verbales qui jadis avaient envahi toutes les provinces de la nature et que, depuis trois cents ans, le progrès des sciences renverse une à une. »

Dans le second chapitre : les conditions actuelles du problème, nous trouvons les conséquences que tire l'auteur de sa conception de l'inconnaissable, au point de vue de la discipline de l'esprit, de la méthode à suivre et de la philosophie de l'avenir. « ... L'analyse sociologique prouve avec la dernière évidence que tant qu'on ignore tous les faits

particuliers, aucune philosophie, même la plus grossière n'est possible; que lorsqu'on en connaît un certain nombre, la philosophie qui correspond à cet état du savoir est essentiellement hypothétique; qu'enfin toute philosophie hypothétique aboutit nécessairement à la constatation de l'impuissance de l'esprit humain en ce qui touche les dernières généralisations des sciences, c'est-à-dire aboutit, en d'autres termes, à la constatation de la prématurité de toute philosophie. La théorie de l'inconnaissable est ce *peccavi*, ce *confiteor* de l'ancienne philosophie; en faire le *non possumus* de la nouvelle est une étrange aberration.

« ... Dans cet ordre d'idées, il n'y a d'ailleurs, actuellement, qu'à réprouver la méthode ordinaire suivie par les philosophes; qu'à étudier l'évolution de la pensée philosophique dans la science spéciale, la sociologie; qu'à reléguer la théorie de la connaissance dans la science spéciale, la psychologie concrète. Pour le reste, il faut s'en remettre à l'action des grandes lois dynamiques qui règlent l'ordre d'apparition des différents membres de la vaste série hyperorganique des idées générales. Il faut comprendre que la nouvelle philosophie viendra à son heure, après la nouvelle psychologie, et qu'elle se distinguera de l'ancienne autant que le savoir scientifique et indirect se distingue du savoir vulgaire et direct. On ne peut prétendre aujourd'hui qu'à indiquer d'une façon sommaire l'un des caractères les plus saillants de la nouvelle philosophie. En se refusant énergiquement à employer la méthode qui a fait la fortune des sciences, la philosophie cessera d'en être la doublure incohérente et évitera du même coup l'inconnaissable, cet écueil et cette illusion de son premier âge. »

« La nouvelle philosophie ne sera ni de la science, ni de l'art, ni de la métaphysique, ni de la religion. Que sera-t-elle donc? Ce qu'elle a toujours cherché à devenir, sauf les vices de fond et de forme déjà signalés : une conception de l'univers, à laquelle on arrivera par une analyse générale des lois et des définitions de la science, suivie de leur synthèse générale et purement déductive. »

La troisième partie de l'ouvrage est consacrée à l'idée de Dieu, dans ses rapports avec l'inconnaissable. L'idée de Dieu est raccordée, par M. de Roberty, à une théorie ingénieuse de l'identité des contraires. « L'identité des contraires a été une vérité *mal située* par la philosophie. C'est une question d'ordre psychologique, dont on n'a pas vu la partie spéciale et restreinte; on a cherché à en faire une équation universelle, la loi suprême, la formule unique des choses. On l'a ainsi rendue stérile pendant des siècles.

« Le grain de vérité à côté duquel les philosophes ont passé et qu'ils n'ont fait que recouvrir de nouvelles couches d'erreurs, se réduit à un fait mental des plus simples et des mieux connus. Toute abstraction négative se résout en images qui sont les *mêmes* comme *genre*, mais qui sont *autres*, comme *espèce*, que les images auxquelles se ramène l'affirmation contraire, l'abstraction positive. C'est ainsi, par exemple, que l'abstrait négatif non-blanc se ramène nécessairement à l'image d'un

corps rouge ou bleu, ou noir, selon le cas individuel. Vous avez devant vous deux espèces d'images, dont l'une est inséparable de l'affirmation et constitue toute la réalité qu'elle possède, et l'autre est inséparable de la négation et constitue également toute sa réalité. Mais ces deux espèces ne forment évidemment qu'un seul genre, celui de « corps coloré » ... l'identité des contraires se ramène donc à cette vérité primordiale de toute psychologie concrète et de toute théorie de la connaissance — *l'identité de genre des contraires.* »

M. de Roberty applique cette conception de l'identité des contraires à l'idée de Dieu; pour lui : « Dieu est une négation, ce concept rentre dans la vaste catégorie des négations masquées qui empruntent leurs formes grammaticales aux concepts positifs, et que, pour cette raison et pour une foule d'autres qu'il serait trop long d'énumérer, on s'habitue peu à peu à considérer comme des idées positives... Dieu est la négation cachée du concept positif de l'univers, qui comprend ces deux autres concepts, le monde et l'homme. Mais en vertu de la loi de l'identité des contraires, cette négation appartient fatalement au même genre que les concepts qu'elle nie. Nous ne pouvons, comme chacun sait, nous imaginer Dieu que sous les attributs du monde et de l'homme, il y a une identité de genre parfaite entre les propriétés divines et les propriétés des choses et des êtres réels, les premières n'étant distinguées des secondes que comme *espèce* ». Et l'auteur étudie les procédés par lesquels se forme l'idée de Dieu, dans l'esprit qui « supplée à l'absence d'espèces naturelles en créant des espèces artificielles et de pure convention. Il lui en faut deux, au moins, pour que la négation « Dieu », tout en conservant les liens généraux qui l'unissent à son contraire l'univers, puisse revêtir un aspect positif, et déterminer ainsi l'illusion d'un concept de même nature que les concepts de monde et d'humanité, mais exprimant une autre réalité concrète. Pour produire ce dédoublement, l'esprit place d'un côté ce qu'il considère comme les bonnes qualités des choses et des êtres qui l'environnent, et personnifie ces perfections abstraites telles qu'elles sont conçues aux différentes époques; il relègue simultanément dans l'espèce opposée, soit le monde et l'homme tels quels, avec leurs bons et leurs mauvais côtés, d'où les religions plus ou moins optimistes, soit les mauvais côtés seuls des choses et des êtres, d'où les religions pessimistes, les croyances assombries, les sectes désespérées. » Et le monde et l'homme formant ensemble le concept général du *connaissable*, Dieu qui est la contradiction, la négation du monde et de l'homme, ne peut être que l'*inconnaissable*, « il s'ensuit encore, et ceci est autrement important, que Dieu et l'inconnaissable sont réductibles à leur opposé positif, au connaissable. La loi de l'identité des contraires s'applique ici directement. L'échelle abstractive n'a plus de degrés supérieurs, l'inconnaissable et le connaissable constituent la même abstraction. Mais au-dessous du genre « connaissable », qui comprend et contient sa négation, « l'inconnaissable », il existe des espèces, des variétés. Deux d'entre elles présen-

tent un intérêt particulier dans l'ordre d'idées que nous étudions; c'est « l'inconnu » et le « moins connu » par comparaison avec le « mieux connu ». On peut donc, si l'on veut, en descendant l'échelle abstractive, ramener l'inconnaissable à l'une de ces deux variétés du connaissable. »

J'ai tâché de donner une idée des principales théories générales de M. de Roberty, je dois dire qu'on y trouve un grand nombre de théories accessoires, de remarques, de conceptions de détail ingénieuses, intéressantes, suggestives ou profondes. Peut-être la composition du livre n'est-elle pas assez rigoureuse et la direction des idées toujours suffisamment indiquée. Cela, joint à ce que le raisonnement abstrait y tient une très grande place, rendra, je le crains, difficile à réaliser le vœu de l'auteur qui déclare dans son avant-propos que son travail « s'adresse à tout le monde » et « prétend franchir le cercle étroit des penseurs de profession ». Mais je pense qu'il sera lu avec profit par tous ceux qui s'intéressent à la philosophie sérieuse. Il pourra, je l'espère, contribuer à dissiper certaines équivoques, il mérite d'avoir sa part d'influence sur l'évolution des idées.

Si d'ailleurs il aide ceux qui ont déjà des opinions plus ou moins rapprochées de celles de l'auteur à fortifier, à développer, à mieux coordonner leurs théories, je ne pense pas qu'il convertisse beaucoup d'adversaires, et c'est d'ailleurs en ces matières un but difficile à atteindre. Il est, à ce point de vue, insuffisamment développé et reste trop dans les abstractions; l'abstraction à ce degré a, en général, peu de prise sur la conviction.

Que l'on songe surtout à ce que demande M. de Roberty; il ne s'agit pas moins que de modifier l'esprit de l'homme, de lui faire comprendre qu'il est le jouet d'une illusion que des siècles ont formée, développée et maintenue ; il faut lui faire changer complètement l'orientation de son intelligence, modifier ses habitudes mentales, se placer à un point de vue nouveau. Tout cela est difficile, et l'on n'a pas même la consolation de retrouver, à certains égards, l'équivalent de ce qu'on quitte. Pour M. de Roberty, la vraie philosophie est la philosophie de l'avenir, celle que nous ignorons, dont on entrevoit à peine la nature et quelques conditions. Aux croyants qui pensent connaître l'inconnaissable, aux métaphysiciens qui pensent aussi le connaître, précisément au moins en tant qu'inconnaissable et même à quelques autres égards, on offre simplement de renoncer à ces croyances formées et qui satisfont leur esprit, et d'admettre simplement que l'inconnaissable ne peut même être connu en tant que tel — parce que notre ignorance à son égard peut être simplement provisoire et tenir à l'état actuel de notre savoir, et, sans doute aussi, de notre intelligence. On peut considérer à un certain point de vue la théorie de M. de Roberty comme le dernier mot de l'agnosticisme. L'inconnaissable, pour lui, se ramène à l'inconnu, mais il n'est pas téméraire de dire, si singulière que puisse paraître la phrase, que l'inconnu est moins connu que l'inconnaissable, le premier étant bien moins déterminé et bien plus variable.

Il est difficile, à mon avis, de porter un jugement sur les questions de la métaphysique, et plus difficile de le considérer comme définitif. J'ai énoncé ici même, il a quelques années, des idées qui à de certains égards s'accordent avec les théories de M. de Roberty; je suis donc porté à être de son avis sur bien des points. A mon sens, il s'appuie quelquefois sur une psychologie trop incomplète, par exemple dans sa théorie des contraires qui en garde quelque imperfection, mais ses conceptions générales me paraissent plus rapprochées que d'autres de la vérité probable. Littré avait jadis quelque peu émondé les théories de Comte, peut-être les avait-il trop vulgarisées, — dans le mauvais sens du mot. La théorie générale de M. de Roberty paraît être une sorte de nouveau positivisme plus ami que celui de Littré de l'analyse psychologique et du raisonnement abstrait. On pourra lui objecter comme à ses prédécesseurs qu'il mutile l'esprit humain, alors qu'il en prévoit l'évolution et qu'il tâche d'y prendre part. Les questions théologiques et métaphysiques font, dit-on, la grandeur de l'intelligence de l'homme, et l'on admire la force de la pensée qui voit l'inaccessible, le sait inaccessible et s'efforce quand même de l'atteindre. Mais si cependant ces questions n'ont pas la grandeur qu'on leur attribue, si les grandes questions ne sont pas où on les place en général, si les problèmes qui ont fait l'orgueil et le tourment de la pensée ne sont que faux problèmes, dont la solution est impossible seulement parce que l'énoncé en est défectueux, je me demande en vain quelle noblesse il y aurait à s'obstiner dans des recherches qui n'ont pour base qu'un malentendu, et pourquoi il ne serait pas plus beau de modifier un énoncé où les données sont falsifiées que de corriger une question mal posée. Ce qu'on peut exiger de la philosophie, — ou si l'on veut de la métaphysique positive, car, en vérité, le nom importe peu, — c'est qu'elle montre en quoi les problèmes de la théologie et de la métaphysique sont défectueux, et qu'elle leur donne ensuite une forme nouvelle et supérieure. Il y a là une tâche qui, autant que toute autre, a sa grandeur et son importance. Le livre de M. de Roberty peut être considéré comme une contribution d'autant plus intéressante que la tâche est plus ardue et les travailleurs plus rares, à l'étude de la transformation des problèmes philosophiques.

F. PAULHAN.

Th. Ferneuil. — LES PRINCIPES DE 1789 ET LA SCIENCE SOCIALE. Hachette, 1889.

D'autres ont jugé, et jugé sévèrement, les principes de 1789 à la lumière de l'histoire; après M. Taine, ce point de vue est épuisé. M. Ferneuil entreprend de les critiquer à la lumière d'une science encore embryonnaire, la sociologie. Aux solutions des problèmes sociaux dogmatisées par nos aïeux révolutionnaires, il oppose celles que préconisent

nos contemporains évolutionnistes. Comme on le voit, sa critique n'est pas seulement négative, elle ne se borne pas à démolir, elle reconstruit; et d'ailleurs, jamais haineuse ni passionnée, elle ne s'inspire d'aucun esprit de parti, je ne dis pas d'aucun esprit de système. Ajoutons que la source où elle puise est des meilleures; je ne crois pas faire tort à ce nouveau et brillant publiciste en le louant d'avoir choisi pour maître ou directeur de sa pensée M. Espinas. Il adopte ses vues du moins sur la nature et la fin de la société. Comme lui et contrairement à M. Fouillée, il rejette sans réserve la théorie individualiste des droits antérieurs et supérieurs à la société, et repousse non seulement la formation de la société par un prétendu contrat librement consenti, thèse discréditée, mais encore la justification possible des sociétés existantes par le consentement supposé des individus qui les composent. Pas plus comme idéal à poursuivre que comme réalité historique, le contrat social imaginé par Rousseau ne lui semble soutenable. Partant de là, et convaincu avec raison que « la notion de l'État change complètement d'aspect suivant que l'on considère les obligations qui en dérivent comme contractuelles ou comme traditionnelles », il refuse de limiter le rôle de l'État à la protection des vies et des propriétés individuelles, il veut que l'action de l'État s'étende au développement de la puissance nationale, à la propagation des sciences et des arts, aux œuvres de bienfaisance et de solidarité fraternelle, aux religions mêmes dont il ne doit pas négliger le concours. Ce n'est pas en socialiste que M. Ferneuil parle ainsi, c'est, je le répète, en sociologue. La stérilité des principes de 1789, suivant lui, tient au fondement métaphysique, nullement positiviste et scientifique, sur lequel ils reposent. Tout ce qui nous est resté de cet Évangile est donc radicalement faux : par exemple, la notion du droit de suffrage conçu comme « une prérogative individuelle », tandis qu'il est une simple « fonction sociale », dont la société a le droit de subordonner l'accomplissement à des garanties et à des conditions différentes suivant son intérêt propre. « Si le suffrage universel, dit-il à ce sujet, devait avoir pour conséquence nécessaire l'abdication des représentants de la nation entre les mains de comités électoraux, si l'asservissement de ces comités à la tyrannie de mots d'ordre, de formules toutes faites, devenait la règle habituelle de la démocratie, la sociologie se verrait contrainte de condamner ses prétentions au gouvernement définitif des sociétés modernes; d'ailleurs, les événements se chargeraient bien vite de ratifier les conclusions de la science. » L'auteur ajoute, il est vrai : « Mais cette dégénérescence n'est pas inévitable ». On peut l'empêcher par divers moyens, par exemple, en rendant le vote obligatoire sous la menace de peines très fortes. Toujours, au nom de la sociologie, il justifie la dualité de législature et montre que la raison d'être de la chambre haute est « de maintenir l'équilibre entre les forces conservatrices et les forces progressives de l'organisme politique ». Il n'a pas de peine à signaler les graves défauts d'une magistrature élective et à établir

l'utilité de la nomination des juges, tous inamovibles, par le pouvoir exécutif. Il expose des idées non moins saines sur l'enseignement public, chapitre fort développé et très bien étudié dans son livre. Il est enfin grand partisan du régime des concordats, du moins dans notre Europe moderne, et voit autant de dangers pour l'État que pour l'Église, dans la séparation de l'Église et de l'État.

On n'attend pas que, dans le cadre étroitement limité de ce compte rendu, je discute une à une les idées de M. Ferneuil. Tout d'abord, on peut se demander si la science sociale qu'il charge de diriger l'art du politique est assez mûre pour ce rôle de pilote. Mais on peut répondre que l'astronomie, bien avant Newton, c'est-à-dire quand elle était beaucoup plus jeune que ne l'est la sociologie après Auguste Comte et Herbert Spencer, guidait déjà la navigation. Il n'en est pas moins étrange de voir soumis au contrôle d'une nouvelle philosophie, d'une théorie de l'Évolution jaillie il y a quelque trente ans et débordante à présent sur le globe entier, les principes de 1789, qui précisément, autre éruption non moins glorieuse à son heure, étaient destinés à remplir ce rôle de contrôle supérieur des constitutions, de pierre de touche et de règle d'or politique aujourd'hui attribué de plus en plus à la sociologie évolutionniste et légèrement socialiste. Il faut en convenir, si le centenaire de la constitution des États-Unis a pu être joyeusement célébré au delà des mers, notre centenaire de 1789 ne pouvait pas plus mal tomber qu'au moment actuel où le désenchantement universel, le scepticisme et le pessimisme, le darwinisme, le socialisme d'État, enfin l'abaissement douloureux, momentané, espérons-le, de la patrie, font l'antithèse la plus complète aux convictions et aux enthousiasmes de nos pères, à leur optimisme naïf et profond, à leur spiritualisme néo-chrétien, à leur individualisme, à leur patriotique et incommensurable orgueil. Aussi n'y a-t-il pas à s'étonner de la sévérité avec laquelle leur apostolat révolutionnaire est jugé presque unanimement, et par M. Taine, et par M. Renan [1], et jusque dans le camp même de la Révolution. Pour n'en citer qu'un exemple, ne lisons-nous pas dans l'*Évolution de la propriété*, de M. Letourneau (p. 486 et suiv.), que « la caractéristique du grand mouvement de 89, son résultat principal, c'est la complète mobilisation de la propriété, son affranchissement absolu », et que « de ce brutal individualisme à outrance, doit résulter fatalement la concentration de la propriété en un petit nombre de mains, d'où la formation d'une masse toujours grossissante de prolétaires? » C'est discutable; ce qui n'est pas niable, c'est le redoublement de militarisme qui a suivi la proclamation emphatique de la fraternité des peuples; et, si l'on peut contester à M. Taine que le service militaire soit le revers forcé et inséparable

1. La même dureté, fort justifiée du reste à tant d'égards, se montre dans un ouvrage récent, *La France du centenaire*, par Édouard Goumy (Hachette). La conclusion de l'auteur est cependant favorable au maintien de la forme républicaine.

du droit de vote, que l'armement universel soit la suite nécessaire du suffrage universel, il n'est pas douteux qu'au lieu des cent cinquante mille ou deux cent mille volontaires qui suffisaient à la France de l'ancien régime pour se défendre et s'agrandir, notre défense nationale exige maintenant des armées de deux ou trois millions de conscrits.

Tout cela est vrai ; mais, si nous voulons être justes pour nos pères, plus justes qu'ils ne l'ont été pour les leurs, il nous convient, à nous sociologues, trop fiers peut-être de nos nouvelles idées, d'être modestes, plus modestes qu'ils ne l'ont été dans l'expression de leur *credo*. Parmi les principales causes du discrédit où leurs dogmes sont tombés dans le monde des penseurs, — je ne parle pas, bien entendu, des politiciens, — il en est dont il n'est permis ni à un chrétien ni à un philosophe même de se prévaloir, il en est d'autres dont tout Français doit s'affliger. — D'une part, en effet, une grande part du succès des fameux principes est due à cette foi religieuse qu'ils semblaient combattre et dont ils étaient en réalité l'expression rajeunie. S'il y avait en eux du rationalisme comme en toute formule philosophique, il avait surtout du spiritualisme déiste, du prosélytisme catholique, un mépris des barrières nationales et des différences de races que l'Évangile seul a connu au même degré. On a baptisé *droits de l'homme* ce qui eût mérité plutôt de s'intituler *droits de l'âme*, si l'on n'eût pas tenu à se faire illusion sur l'origine chrétienne des vérités qu'on lançait au monde. C'est à l'inspiration, c'est à la tradition chrétienne, si je ne m'abuse, que doit être rapportée comme à sa source cette préoccupation singulière du droit individuel qui ne s'expliquerait pas sans l'importance naïvement infinie attachée pendant des siècles à l'âme individuelle, aux fautes individuelles, au salut individuel. Tout ce qui tend, donc, à déprécier et à déprimer l'individu, et l'individu humain, à ne voir en lui qu'un animal comme un autre, à ne voir en lui qu'un de ces tourbillons passagers tels que les rames des bateaux en laissent derrière elles dans le courant d'un fleuve, lui-même fugitif; tout ce qui tend, en outre, à ravaler ou rétrécir la notion du droit, à l'absorber dans l'idée d'utilité, à diminuer la probabilité d'un législateur divin, fixateur et mainteneur éternel de droits innés et inaliénables, dont l'essence est de ne pouvoir se contredire entre eux et de nous conduire nécessairement au plus grand bien de tous ; tout ce qui frappe de la sorte le christianisme à sa racine, positivisme, matérialisme, athéisme, transformisme, atteint du même coup les principes de 1789. Et prenons garde, nous aussi, penseurs indépendants, de n'être pas frappés à notre tour. Car les principes de 1789 ont exprimé à leur manière le triomphe de la méthode rationaliste, logique, philosophique, sur la méthode historique, expérimentale, en science sociale. Je dis le triomphe, puisqu'il y avait eu lutte auparavant comme de nos jours (M. Ferneuil l'a fort bien vu), entre ces deux tournures d'esprit antagonistes dont la seconde était personnifiée

en Montesquieu comme la première en Rousseau. A présent l'on se pique moins de déduire que d'observer, et les raisonnements ne sont admis qu'à titre de résumés des faits; mais cette revanche du parti de l'expérience et de l'histoire sur le parti de la théorie et de la spéculation serait désastreuse si elle allait jusqu'à l'abdication de la raison devant l'autorité des précédents historiques. — D'autre part, après les doctrines dont il vient d'être parlé, la pierre d'achoppement la plus fatale que les principes de 1789 aient rencontrée sur leur chemin est l'Année terrible, et la défaite de la France a sonné l'ère de leur déclin. On a pu le comprendre alors, le succès obtenu par elles à la date de leur apparition était dû moins à leur mérite qu'à ce haut degré de gloire où plusieurs siècles d'heureuse politique et de monarchique splendeur avaient élevé notre patrie et avec elle tout ce qui émanait d'elle, écrits français, modes, lois et idées françaises, philosophes, tribuns, représentants français. Les hommes de 1789 ont à leur insu bénéficié de cet héritage aristocratique en le maudissant; ils l'ont dissipé à leur profit et à nos dépens en se persuadant qu'ils le répudiaient. Ils anathématisaient l'esprit de conquête et en même temps dogmatisaient l'unité et l'indivisibilité de la patrie française, œuvre de conquêtes séculaires. Ils proclamaient l'égalité de tous les hommes, et, par le ton même de cette proclamation, ils ne s'apercevaient pas qu'ils affirmaient leur propre supériorité et la supposaient reconnue par le monde entier, ce qui était parfaitement vrai du reste. Leur enthousiasme égalitaire et révolutionnaire, qu'on a tant admiré, est inséparable de ce colossal orgueil qui en était la source inconsciente et qui, sur le front du moindre constituant, du dernier conventionnel, reflétait un rayon détaché du Roi-Soleil. Or, aussi longtemps que notre patrie a gardé son rang éminent parmi les nations, jusqu'à la veille de 1870, son prestige a défendu au dehors et au dedans son programme révolutionnaire. Mais, du jour où « son génie s'est voilé », l'éclipse de ses idées a commencé. Leur sort est donc lié au sien, et cela doit suffire à nous rendre indulgents pour elles.

Après tout, y a-t-il si loin des idées de 1789 à celles de 1889, et leur conciliation est-elle impossible? D'abord, directement ou indirectement, celles-ci procèdent de celles-là. Notre socialisme d'État, qu'on dit contraire à l'individualisme d'il y a cent ans, est né de la centralisation politique dont la France a donné le premier grand exemple, et par laquelle la Constituante a consacré en la complétant l'œuvre de Colbert, sous l'empire précisément des idées individualistes en question. Quant à notre pessimisme et à notre scepticisme, ce n'est pas sans motif non plus qu'on peut les rattacher à l'optimisme et à l'enthousiame de nos pères. Le déchainement de beaucoup d'ambitions et de curiosités, qui sont des forces, mais le retranchement de beaucoup de respects et de résignations, qui sont des freins, de beaucoup d'illusions et de sécurités, qui sont des biens : voilà le bilan psychologique de la Révolution française. Et la plus chère, la plus vitale illusion qu'elle nous ait arrachée du cœur, après la foi en la raison, c'est la foi en la bonté

native de l'homme. Sans elle, nous y croirions encore. Toujours le pessimisme est le fruit naturel des révolutions. Avant la tempête sanglante de la Réforme, aux beaux jours de la Renaissance néo-païenne, quelle joie optimiste étincelait partout, sous le pinceau des peintres, sous la plume des poètes! Mais, après les guerres de religion, au XVII[e] siècle, soit chez les protestants, soit chez les catholiques, on se complaît à voir tout en noir, et le jansénisme rivalise avec le calvinisme de désolation dans l'abomination. Pareillement, il a fallu l'ouragan révolutionnaire et le déluge impérial qui a suivi, pour rendre possible Schopenhauer. J'imagine qu'on eût bien ri de cet original à la table de Frédéric le Grand s'il eût osé venir s'y asseoir à côté de Voltaire. — D'ailleurs, peu importe que nos idées nous viennent ou non de celles de nos pères. En somme, notre socialisme d'État, bien qu'il se qualifie expérimental et pratique, est avant tout une conception rationnelle tout comme leur individualisme. Ils ont raisonné, et raisonné sur des faits, comme nous; seulement sur moins de faits que nous. Ils ont fait œuvre de logique, comme nous. Seulement la logique dont ils ont suivi le fil jusqu'à le rompre est celle qui borne sa tâche à accorder entre elles les opinions et les convictions, les passions et les résolutions, entrées dans un même cerveau; tandis que la logique dont nous avons besoin est celle qui s'efforce — inconsciemment jusqu'ici, de plus en plus consciemment à l'avenir — de faire coexister dans un même État avec le moins de chocs possible, avec le plus de concours possible en vue du bien général, les croyances contraires ou semblables, les penchants rivaux ou alliés, des divers individus. Mais, pour être plus compréhensive que la logique ordinaire individuelle, cette statique ou cette dynamique des idées et des désirs nationaux, que j'appelle logique sociale, n'est pas d'une autre nature. On peut indifféremment faire rentrer la première dans la seconde, ou la seconde dans la première. Leurs conclusions, sans doute, diffèrent et doivent différer très fort tant que les sociétés restent éloignées du terme final où elles aspirent et où le désaccord des deux logiques cessera. Voilà pourquoi, notamment, les constituants, qui prenaient pour norme unique de l'ordre rationnel la logique individuelle, la cohésion des croyances d'un même esprit, ont si mal réglé les rapports de l'Église et de l'État, ne concevant pas de milieu entre une religion asservie et une religion persécutée. En effet, concevez-vous un esprit qui admettrait et couverait en lui-même une croyance en contradiction avec ses autres croyances plus chères? Un État payant des prêtres pour professer ce qu'il juge être des erreurs eût exprimé une incohérence toute pareille, aux yeux des logiciens de 89. A nos yeux, il n'en est rien; mais pourquoi? Est-ce par mépris de la logique et de la raison, comme on pourrait le croire, ou par indifférence à l'erreur ou à la vérité? Nullement; c'est, au contraire, en vertu de cette partie de la logique qui, en attendant mieux, consiste dans l'adaptation des moyens aux fins et conseille d'utiliser l'erreur même en vue du bien de ceux qui se trompent ou de leurs concitoyens. A cet

égard, une bonne théorie politique donnerait non pas des préceptes en quelque sorte empiriques et irrationnels de tolérance, mais des règles fondées sur des distinctions qu'il convient d'établir entre les diverses catégories d'erreurs d'après leur nature, leur diffusion et l'intensité de la foi qu'elles incarnent. On ne saurait tolérer, *logiquement*, les erreurs diffamatoires si peu répandues qu'elles puissent être; tandis qu'on peut tolérer certaines erreurs mystiques, même très répandues. Il arrive aussi qu'en s'affaiblissant quelques-unes de celles-ci perdent le caractère dangereux qu'elles pouvaient présenter au moment de leur pleine vigueur. Sans entrer dans ce détail, on devine que la solution de ces difficultés n'est pas livrée à l'arbitraire, mais dépend de lois fixes, à la rigueur formulables.

Il me semble que la science sociale, sur laquelle s'appuie M. Ferneuil, serait plus complète si elle cherchait à les formuler. — Quoi qu'il en soit, le livre que nous venons d'apprécier est intéressant, instructif et opportun, et digne assurément d'être recommandé aux lecteurs de la *Revue*.

G. TARDE.

Georges Guéroult. — LE CENTENAIRE DE 1789. *Évolution politique, philosophique, artistique et scientifique de l'Europe depuis cent ans.* Paris, Alcan, 1889, VI-399 p. in-18 (Bibl. d'hist. contemp.).

M. Guéroult a pris la charge d'écrire un livre dont le programme avait de quoi effrayer les plus hardis. Il s'est donné en même temps à lui-même, avec une franche modestie, la permission d'être incomplet, et il s'est sauvé de la sécheresse par une certaine négligence aux passages difficiles. Certes, on peut lui reprocher l'absence d'un plan suffisamment méthodique, et d'un lien entre les parties du livre, qui aurait montré les rapports nécessaires de la pensée et de l'action. On jugera sans doute aussi que la critique des faits et des théories est parfois sacrifiée à l'exposition des doctrines mêmes de l'auteur. Mais, pour cela justement, son travail prend l'intérêt d'un ouvrage personnel, et, à défaut d'une ordonnance plus sévère, on ne refusera pas d'y voir cette unité intérieure qui vient des tendances profondes de l'écrivain et des émotions par lesquelles s'est formée sa vue particulière du monde.

M. Guéroult n'a pas rompu tous les liens naturels qui le devaient rattacher encore au Saint-Simonisme. De là, une idée très large de la vie, une inspiration sympathique, les « longs espoirs », avec quelques tempéraments d'un scepticisme délicat, une visée sociale, enfin, qui se traduit par l'affirmation nette du progrès, par la foi en un règne de la paix, et, pratiquement, par un appel à la bienveillance mutuelle des hommes, à la *bonne volonté.*

En philosophie générale, guerre sans merci au positivisme étroit;

réintégration du postulat de la liberté humaine : notre siècle ayant substitué au *cogito ergo sum* de Descartes le *volo ergo sum*, par un consensus des philosophies les plus différentes, p. 43, et la volonté, reconnue le grand moteur par Kant et par Schopenhauer, par Spinoza et par Maine de Biran, annulant son propre déterminisme, se faisant libre par l'*amour*, au sens où Saint-Simon a écrit que « la liberté de l'homme consiste à aimer ce qu'il doit faire », p. 46 ; nécessité d'une métaphysique où l'on essaye d'expliquer le monde et d'en marquer le but; nécessité d'une religion qui incline vers ce but la volonté des hommes, et qui ait le don de les émouvoir, non pas seulement de les convaincre : la religion pouvant être définie « la synthèse esthétique d'un système de philosophie », p. 85.

En psychologie, restauration du *moi* ; souci d'une théorie de la connaissance. « Le système d'Herbert Spencer, écrit M. Guéroult, l'idée d'une harmonie s'établissant peu à peu entre le *moi* et le monde extérieur, sous l'influence de contacts, de frottements mutuels et incessamment répétés, devient l'une des hypothèses les plus satisfaisantes et les plus grandioses qui aient jamais été proposées pour expliquer l'évolution, le progrès dans l'univers. Mais c'est à la condition de ne pas ôter toute signification aux termes employés, au *moi*, au monde extérieur, à la sensation qui forme le lien entre eux », p. 64. Bref, il convient d'accepter « les conditions métaphysiques de la perception et de la sensation établies par le sens commun, par la langue, et confirmées par l'analyse de Kant, p. 65. Mais comment expliquer alors toute une catégorie de faits aujourd'hui incontestables, comment attribuer à l'action du *moi* conscient, permanent de l'ancienne école, les actions réflexes, le travail inconscient de l'instinct, de la mémoire, la double conscience, etc., etc.? M. Guéroult pose lui-même l'objection, et il pense qu'elle peut être levée au moyen d'une hypothèse fournie par la théorie des *Colonies animales*, de Perrier. Rien n'empêcherait « de supposer, dans la vie intellectuelle et mentale, aussi bien que dans la vie corporelle, une association d'organismes, je dirai de *moi* de même famille, de même nature, groupés suivant un ordre hiérarchique », p. 68; les organismes « en sous-ordre pouvant raisonner, agir pour leur compte, avoir conscience de leurs actes; actes, raisonnements, conscience, auxquels le *moi* supérieur reste aussi complètement étranger que s'il s'agissait d'une autre personne », p. 70.

En mathématiques, la critique des systèmes à n dimensions l'amène à écrire qu' « il y a donc dans le concept d'espace *quelque chose d'autre* que les relations mutuelles de trois variables continues », un *quelque chose* qui ne saurait « prendre naissance par la coordination d'un nombre quelconque de variables », p. 235.

En physique, il tente de ramener le concept fondamental de l'atome, par exemple, au fait de la sensation, telle que la psycho-physique l'a étudiée. L'idée de point matériel, d'atome, etc., répondrait à la conception d'un *minimum* semblable, au moins pour tous les êtres homo-

gènes à nous, *minimum* que notre expérience nous montre, dans tous les ordres, comme une limite au-dessous de laquelle la réaction de notre organisme aux excitations extérieures ne se produit plus.

Je relève, en passant, la confiance gardée par l'auteur à la théorie longtemps régnante de l'*énergie spécifique* des nerfs, émise par Müller pour soutenir les *formes* à priori de Kant, mais que la critique de Lewes et de Wundt semble avoir ruinée, et, pour finir, je transcris en entier la note suivante, p. 293. « C'est peut-être ici le moment de risquer une nouvelle hypothèse. Dans tous les phénomènes de la mécanique, de la physique et de la chimie, on suppose l'existence de points matériels, groupés pour former des molécules, lesquelles suivant l'orientation et le rythme de leurs mouvements donnent lieu aux diverses apparences que nous pouvons constater. Serait-il trop téméraire de faire un pas de plus et d'admettre qu'indépendamment de la masse qui nous donne la sensation de la résistance, chaque particule ultime de l'éther [1] renfermerait en elle, à un degré infiniment petit, les qualités spéciales qui, groupées en nombres considérables, orientées, rythmées d'une façon particulière, nous donneraient la sensation ou mieux la perception de la vie, de l'évolution, de la volonté ? La cellule, le globule serait le *minimum* constituant l'atome vivant. »

Je ne dirai rien du chapitre *Art et littérature* fondé sur un travail publié dans cette *Revue* en juin et juillet 1881, et je renvoie le lecteur à l'ouvrage même pour y lire le dernier, *Sciences sociales*. Le livre de M. Guéroult est très rempli, souvent curieux, très incomplet cependant. Il faut le lire, et y mettre soi-même ce qui manque.

LUCIEN ARRÉAT.

1. M. Guéroult se rangerait volontiers à l'hypothèse émise par sir W. Thomson, suivant laquelle les corps matériels, ou plutôt les molécules matérielles qui les composent, sont de simples tourbillons d'éther, ne différant des parties voisines que par la nature du mouvement dont ils sont animés. Je regrette qu'il n'ait pu mentionner l'hypothèse de Mme Clémence Royer, dans laquelle le monde est expliqué par un jeu de la matière *pondérante*, ou éther, et de la matière *pondérée*.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Lucien Arréat. — La morale dans le drame, l'épopée et le roman. Deuxième édition, 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Alcan, 1889.

M. Arréat publie une deuxième édition de son très intéressant ouvrage sur la morale dans les ouvrages littéraires. La *Revue* a rendu compte de cet ouvrage lors de sa première apparition (décembre 1884); nous n'avons donc qu'à rappeler l'idée génératrice du livre et à indiquer les additions que l'auteur a cru devoir y apporter. — Le but de M. Arréat n'est pas d'écrire un chapitre d'histoire littéraire, ni même d'étudier sous tous ses aspects la question si complexe des rapports de la littérature et de la morale. Il s'est dit simplement que si l'histoire nous raconte les actions humaines, elle ne nous en découvre cependant que l'extérieur. Nous ne savons rien ou presque rien des intentions morales des acteurs historiques; nous n'assistons qu'au dénouement de leurs luttes idéales, ces luttes elles-mêmes échappent à nos regards. A peine de rares paroles conservées par les témoins illuminent leurs actions comme un rayon de soleil un peu de l'obscurité d'un souterrain. Nous ne pénétrons par conséquent pas dans leur conscience morale. A l'aide de l'histoire seule il nous est bien difficile, sinon impossible, de nous rendre compte des idées morales qui vivent et agissent dans les consciences à une époque donnée.

Mais à côté des personnages réels, les poètes, les dramaturges, les romanciers ont à toutes les époques créé de toutes pièces des personnages fictifs, qu'ils ont fait non seulement agir, mais aussi parler devant nous et nous révéler ainsi leurs états d'âme, leurs intentions et leurs pensées. Le littérateur ne peut que prêter à ses personnages les idées et les sentiments moraux qu'il connaît lui-même, que ses contemporains, son public, sont tout disposés à comprendre. Les personnages fictifs nous renseignent bien mieux que les personnages réels sur le milieu moral pour lequel ils ont été inventés. Ainsi comprise, la littérature devient un document qui nous permet d'assister à l'évolution des idées morales.

Telle est l'idée mère du travail de M. Arréat. Elle est évidemment juste et neuve. Il a cherché à la réaliser par une revue rapide des œuvres importantes de toutes les littératures. On ne peut qu'admirer son érudition et l'adresse avec laquelle il passe de Corneille à Homère, d'Homère aux *Niebelungen* et de ceux-ci aux livres hindous. Peut-être désirerait-on un ordre plus apparent et un plus grand respect de la chronologie. Les conclusions en deviendraient plus nettes et plus probantes. Peut-être aussi la série des chapitres offre-t-elle une suite plus extérieure que véritable. Pour parler franc, le livre est mal composé, on pourrait presque dire qu'il ne l'est pas. La netteté des résultats de l'ensemble en souffre, mais les détails sont charmants, le style est à la fois vivant et précis. Enfin, l'abondance des documents bien choisis fait qu'il n'est pas seulement intéressant pour l'amateur, mais encore indispensable au travailleur. En voilà assez pour justifier l'épuisement rapide de la première édition.

Les chapitres que l'auteur a ajoutés ou considérablement remaniés dans cette édition sont : le VII[e] : *l'Art et la Morale*, le IX[e] : les *Héros pathologiques*, le X[e] : l'*Évolution de la race*. Dans un livre sur la morale en littérature il semblait difficile de ne pas parler des rapports de la morale et de l'art, cette vieille question rajeunie récemment par les remarquables articles de M. Paul Stapfer dans la *Revue bleue*. M. Arréat conclut à l'indépendance de l'art, mais il ne croit pas qu'une œuvre d'art puisse être belle si elle est véritablement immorale. La morale n'est pas une fin à laquelle l'art doive s'asservir, mais une règle qu'il ne peut enfreindre sans grave danger.

Dans le chapitre sur les *Héros pathologiques*, M. Arréat étudie la folie au théâtre et dans le roman et, dans celui qu'il appelle l'*Évolution de la race*, il montre d'une façon plus spéciale l'évolution des idées morales à travers l'histoire, leurs différences d'époque à époque et de race à race. Il conclut au retour périodique des mêmes idées et des mêmes sentiments en morale comme en tout le reste. Il croit seulement que cette répétition et ces recommencements sont progressifs. L'humanité ne tourne pas dans un cercle, sa marche incessante décrit une spirale et en paraissant revenir sur ses pas s'éloigne constamment de son point initial. Nous ne pouvons sur ce point comme en beaucoup d'autres que nous ranger à l'avis de M. Arréat. Les littérateurs et les philosophes lui doivent les uns et les autres des remerciements pour toutes les idées qu'il lève au passage et pour les documents qu'il leur rappelle ou qu'il leur indique.

G. Fonsegrive.

J. Putsage. — Études de science réelle, in-8°. Paris, Alcan, 1888.

Sous ce titre, M. Putsage essaye de défendre un spiritualisme sans Dieu. Il tient le Dieu matière et le Dieu esprit pour deux hypothèses également absurdes ; il rejette la finalité; il croit que l'âme est simple,

indivisible, éternelle, increée; qu'après la mort les âmes changent d'organisme et que « ses vies successives ne sont point reliées entre elles par la mémoire; que le matérialisme est incompatible avec l'ordre social; que l'homme est distinct de l'animal; que l'animal n'a point le sentiment de l'existence, que sentir, parler, penser, ne font qu'un, etc., et que l'ensemble des articles de foi compose la « science réelle ». L'auteur paraît un esprit indépendant, curieux, avide de s'emparer du moindre fait et de le convertir en preuve. Ajoutons que le format du livre, le choix du caractère d'impression, la qualité même du papier dont l'épaisseur fait prendre à un volume qui n'a point quatre cents pages, l'apparence d'un volume de six cents au moins, ce sont là des signes extérieurs à ne point négliger. Ils annoncent une philosophie dont la sincérité a voulu être le principal mérite, une philosophie vécue, une philosophie « sortant toute chaude d'un cœur d'homme », ainsi que nous l'écrivait récemment, accompagnant sa lettre de l'envoi d'un livre, un fonctionnaire rendu par l'âge de la retraite aux douceurs de la vie spéculative. La sincérité des convictions plaît toujours, aussi croyons-nous que M. Putsage n'aura point fait œuvre vaine, et l'on peut sans témérité lui promettre des lecteurs. Lui promettre des adeptes serait évidemment dépasser la limite des espérances raisonnables, attendu que les adeptes impliquent une doctrine, et que la doctrine de M. Putsage paraît bien avoir devancé, de plusieurs siècles, le moment où il en a pris conscience. M. Putsage nous répliquera qu'à moins d'être Descartes, Leibniz ou Kant, il faut prendre son bien à peu près partout et se résigner au rôle d'éclectique; aussi n'est-ce pas le reproche qu'il nous paraît avoir encouru; ce ne sont point ses idées que nous mettons en cause, mais sa façon de les avoir et surtout de les... je me trompe, de ne les point défendre. Parlerai-je aussi du style? mieux vaut en faire le lecteur juge. « Non! la conscience, c'est la science selon soi, selon sa propre raison; elle doit désormais être l'expression de la science; ainsi le veut la nécessité sociale, et par science, nous entendons, non la science hypothétique qui s'appelait jadis LA FOI, et qui ne peut plus régner, ni la science non moins hypothétique qui s'appells le *matérialisme,* mais la *science réelle*, c'est-à-dire celle qui dérive de la démonstration rendue incontestable de la réalité de la raison; de la démonstration de la réalité de la règle donnée par la raison quant au bien et au mal et de la démonstration de la réalité de l'éternelle sanction relative à cette règle. » (P. 39.)

Et les phrases de ce genre ne sont point rares. Elles proviennent, croyons-nous, d'une double cause : l'intensité de la conviction, d'une part, et l'impuissance de cette conviction à se traduire en formules exactes. M. Putsage a fait effort pour penser par lui-même, de là les obscurités et les étrangetés de son style. Mais tout en pensant par lui-même, il voulait ramener l'attention du public sur les vieilles croyances (dont elle se détourne), les amender, les accommoder aux exigences du temps : on sent, chez M. Putsage, le désir d'accorder la science et

la croyance, et nous serions mal venu à juger ce désir chimérique : nous le louons au contraire, et très franchement, de n'avoir point désespéré d'une cause momentanément compromise, de prendre très au sérieux les mots de liberté et de responsabilité; nous le louons plus encore d'avoir mérité d'être discuté par un homme tel que M. A. Réville. Encore une fois, toute pensée sincère a droit au respect, surtout quand, au lieu de suivre le courant, elle tente de le remonter. Ce n'est point toujours marque d'étroitesse d'esprit, que de faire machine en arrière. Mais il ne faut pas oublier d'attacher des wagons à la machine et surtout il faut que des voyageurs montent dans les wagons. S'il s'agit de voyager à travers des pays nouveaux, il s'en trouvera pour monter; s'il s'agit de leur faire visiter rapidement un pays déjà vu autrefois, et plus à loisir, on peut craindre qu'ils ne laissent le mécanicien tout seul sur sa machine.

L. D.

Prosper Pichard. — DOCTRINE DU RÉEL. *Catéchisme à l'usage des gens qui ne se payent pas de mots*, précédé d'une préface par E. LITTRÉ. Nouvelle édition, 1 vol. in-12, XXII-191 p., Reinwald, 1889.

Ce titre nous avait fait concevoir de belles espérances : qu'on se mette à notre place dans ce premier moment où, avant d'avoir ouvert le livre qu'on va lire, on cherche à en pressentir le contenu. Que d'idées éveillent ces mots : *Doctrine du réel !* Tous les grands problèmes de la métaphysique, de la logique, de la psychologie même nous paraissaient devoir trouver place dans la compréhension de l'ouvrage. L'illusion n'a pas été de longue durée; la première question du catéchisme est celle-ci : « Qu'est-ce que le vrai ? — Réponse : Ce qui a été, ce qui est et ce qui sera. » De la part d'un auteur *qui ne se paye pas de mots* cette définition nous étonne, car il est difficile de trouver un terme plus vague que celui d'*être*. On pourrait aisément montrer que plus d'une fois M. Pichard se paye de mots. Il serait, d'ailleurs, assez peu intéressant de donner une analyse complète de son livre. On connaît la philosophie d'Aug. Comte; mettons les principales doctrines du fondateur du positivisme sous forme de demandes et de réponses, en ayant soin de laisser de côté ce qui a rapport à la religion et au culte positifs, rien de moins et rien de plus, et nous aurons la *Doctrine du réel.*

Il y a vingt ans que ce livre a été écrit; l'auteur a cru que le besoin d'une seconde édition se faisait sentir. Nous sommes de son avis, mais nous n'avons rien trouvé dans la nouvelle édition qui n'ait pu être dans la première. Il aurait pourtant fallu tenir compte de vingt années de progrès pendant lesquelles le positivisme s'est certainement modifié, du moins dans le détail.

Les théories scientifiques que M. Pichard expose n'ont pas cessé d'être vraies depuis 1869, mais elles sont devenues bien banales. Ce

qu'il dit de la chimie, de la physique, de la biologie ressemble à un résumé de n'importe quel *memento* du baccalauréat. Et puis il y a quelque chose de particulièrement agaçant dans ces réponses catégoriques à des questions si débattues. Nous nous bornerons à citer deux exemples :

D. — Ces faits que, dans le langage des mathématiques proprement dites, on nomme *axiomes*, sont-ils des vérités évidentes, innées à notre esprit?

R. — Nullement; mais, comme on les acquiert de très bonne heure par l'observation, on en oublie la provenance, et l'on se figure aisément qu'ils ont toujours été dans notre esprit.

Et plus loin :

D. — Qu'est-ce que le libre arbitre?

R. — C'est le pouvoir d'obéir au motif le plus fort.

On a beau être convaincu, avoir une confiance entière en un système, ce dédain absolu de tout ce que d'autres ont pensé, ce parti pris de négliger toutes les objections, même les plus sérieuses, n'a rien de philosophique. De deux choses l'une : ou bien ce livre est fait pour le public éclairé et au courant de ces questions, et alors il n'apprendra rien à personne, car il ne contient absolument aucune vue nouvelle; ou bien, comme le titre et le fond semblent l'indiquer, c'est un ouvrage de vulgarisation destiné à des esprits trop peu cultivés pour qu'il leur soit possible de discuter ce qu'on leur impose. En ce cas, il nous semble que M. Pichard a commis un regrettable abus d'autorité morale. Il n'ignore certainement pas les objections qu'on peut lui faire; les a-t-il résolues? S'il l'a fait, qu'il nous dise comment, mais il n'a pas le droit de n'en tenir aucun compte. Communiquer la vérité quand on croit la posséder est peut-être un devoir, mais on ne doit jamais donner pour certain ce qui ne l'est pas et pour incontestable ce qui est contesté. C'est le précepte que devraient toujours avoir en vue les faiseurs de catéchisme de tous les temps et de tous les pays.

Georges Rodier.

H. Delwaïde. — La crise sociale et le principe du droit. Bruxelles, Larcier, 1889, 1 broch. in-8°, 47 pages.

En présence des dangers que le socialisme fait courir à la société, M. D. se demande ce qui peut la sauver en sauvant l'institution menacée du capital. Les économistes semblent s'en avouer incapables, car, suivant M. D., la nature même du capital leur reste mystérieuse. La plupart d'entre eux, d'ailleurs, subordonnent le droit à l'économie politique; par suite, le caractère essentiellement empirique de leur science les amène à méconnaître tout principe, tout fondement absolu du droit, à le réduire, comme le font par exemple MM. Stanley Jevons et Courcelle-Seneuil, après Stuart Mill, à un fait essentiellement contingent. Ne

livrent-ils pas dès lors la société sans défense aux tentatives de bouleversement social?

M. D. cherche donc à réhabiliter l'idée d'un principe absolu, métaphysique du droit. Après avoir critiqué comme insuffisant celui que fournit la liberté, il nous propose le triple principe de la *causalité humaine* (thèse), de la *liberté* (antithèse) et de la *personnalité* (synthèse).

Nous nous reconnaissons médiocrement sensible au charme de cette trilogie hégélienne, d'autant que M. D. ne s'applique guère à nous faire voir comment il serait capable d'exorciser le fantôme socialiste. Aussi bien ne saisissons-nous pas comment la liberté pourrait être l'antithèse de la causalité humaine. Quoi qu'il en soit, M. D. pense trouver, dans sa théorie de la causalité humaine. les bases d'une théorie de la production, et par conséquent du capital, lequel serait non un facteur, mais un résultat de la production. Nous ne saurions discuter une théorie aussi sommairement et aussi vaguement indiquée, et dont nous ne voyons pas trop comment elle peut conjurer la crise sociale.

G. B.

Arth. d'Anglemont. — DIEU ET L'ÊTRE UNIVERSEL. *Abrégé de Dieu dans la science et dans l'amour*, etc. Paris, Ghio, 1889, 1 vol. in-12, 485 pages.

Nous devons supposer que M. A. d'Anglemont jouit de facultés intuitives spéciales qui lui permettent de donner en frontispice une image de l'âme humaine, et d'avoir des notions très détaillées sur « l'être animique humain », et ses multiples « radiations », les « astralités corporelle, animique ou sociale », la « nature angélique et archangélique », etc.

Ces facultés nous faisant absolument défaut, nous ne pouvons que signaler le livre à ceux qui penseraient en être doués, et nous déclarer nous-même totalement incapable de contrôler les assertions de l'auteur.

G. B.

A. de Freitas. — ESCORÇOS DE ETHOLOGIA ENTOMICA (*Essai d'éthologie entomologique*), in-16, 140 p. Recife (Brésil), Laporte, édit., 1888.

Voici un petit essai d'éthologie à intentions psychologiques bien déterminées, et qui montre bien l'importance de l'étude *morale* des animaux inférieurs pour une théorie scientifique de l'homme. Il renferme assez d'idées générales, conformes aux résultats scientifiques de l'évolution, et pas l'ombre d'une finalité métaphysique. C'est pourtant là seulement une ébauche de psychologie entomique, mais très bonne à consulter pour les philosophes aussi bien que pour les naturalistes. Les premiers surtout y apprendront d'intéressantes choses sur les mœurs,

les habitudes, l'intelligence de l'araignée, des guêpes, des papillons. Je leur recommande en particulier le dernier chapitre : *Sur l'âme des animaux*. Bien entendu, il ne s'agit pas ici de l'âme impondérable des métaphysiciens, que l'auteur refuse à l'homme et par conséquent à ses semblables inférieurs. Ce chapitre est lui-même fort écourté. Mais, en toute chose, il faut commencer. A un premier essai succéderont des essais plus complets, aux premières intentions de vrais résultats, et peu à peu la psychologie des insectes se constituera scientifiquement.

BERNARD PEREZ.

G. Cesca. — LA METAFISICA ET LA TEORIA DELLA CONOSCENZA DI LEIBNIZ, in-8, 48 p. Padoue, Drucker, 1888.

La métaphysique de Leibniz lui interdit la connaissance des choses extérieures comme elles sont en elles-mêmes ; si la monade est tout à fait fermée, elle ne peut rien connaître au dehors. Une action idéale entre les substances étant admise comme possible, au moyen de l'harmonie préétablie, elles pourraient connaître seulement la réaction que l'action des autres fait en elles. Par suite de la diversité dans la disposition originaire des monades, chacune pourrait avoir seulement une connaissance de l'univers relative à elle. Pour admettre une connaissance claire de leurs qualités, Leibniz est contraint, comme à son ordinaire, de recourir à l'intervention de la volonté divine qui créa les monades avec des dispositions telles qu'elles peuvent connaître exactement ce qui se passe au dehors. Il recourt ainsi au miracle, et sa doctrine gnoséologique, aussi bien que métaphysique, perd toute valeur philosophique et scientifique.

Leibniz avait reporté la substance des choses dans la force. C'était supprimer dans les choses la matière, l'étendue, le temps, l'espace et le mouvement. Il les réduisit à de simples apparences ou phénomènes, bien fondés, il est vrai. Il dut admettre ainsi qu'il y a une partie de la connaissance qui ne nous donne que des symboles de ce qui est dans les choses. Ce phénoménisme partiel n'a qu'une base métaphysique. Il ne nous montre pas pourquoi et comment nous n'atteignons pas la vraie nature des choses ; il suppose, sans autre chose, que la vraie et l'unique substance est la force et l'âme, et que tout ce qui n'est pas elle n'est qu'une apparence pour nous. M. Cesca a déjà prouvé qu'il est impossible de réduire la matière et l'étendue à la force : il refuse par conséquent tout fondement gnoséologique au phénoménisme leibnizien.

Si Leibniz, dit notre auteur, était resté ferme et cohérent dans sa doctrine sur l'origine de la connaissance, il aurait vu que toute connaissance dépend, en effet, d'un élément *a priori* de notre esprit, que nous ne pouvons connaître ni la chose en soi, ni la substance des choses, que toute notre connaissance est relative à notre conscience et limitée à notre

expérience. Son désir d'atteindre l'essence cachée, d'expliquer tout avec elle, en recourant à l'intervention divine pour dénouer les nœuds inextricables, l'empêcha d'arriver à ce résultat. Kant seul y est arrivé, en débarrassant des hypothèses métaphysiques la doctrine leibnizienne sur l'origine de la connaissance, et montrant que la vérité ne consiste pas dans la conformité de la chose avec la représentation, mais dans celle de nos représentations entre elles.

BERNARD PEREZ.

G. Cesca. — LA SCUOLA SECONDARIA UNICA, in-8, 28 p. Padoue, Drucker, 1889.

Après les excellentes études de MM. Gréard, Frary et Bigot, sur l'instruction moyenne, cette intéressante question est toujours à revoir, même en France, où les faits n'ont pas encore tout à fait donné gain de cause aux théories. C'est ce qui m'engage à signaler cette brochure de M. Cesca, qui nous vient peut-être un peu tard, mais avec des vues personnelles, des arguments peut-être neufs, et en tout cas aucunement tirés des ouvrages ci-dessus mentionnés.

Le jeune philosophe italien propose un mode unique d'enseignement secondaire. Il en indique avec précision le but et le programme. Ce but est formel plus que matériel. Cet enseignement doit rendre les jeunes gens capables d'arriver aux études supérieures et spéciales, mais il n'a pas pour objet de donner des connaissances générales et spéciales : son rôle est de former et de développer l'esprit dans ses diverses fonctions. On lui demande, avant tout, de donner à la jeunesse le goût de la recherche scientifique, la facilité d'observer et de raisonner, et d'exprimer convenablement ses pensées. Il devra aussi, et c'est là son côté matériel, mais accessoire, développer l'amour de la vie physique, morale et sociale, et fournir toutes les notions qui se rapportent à ce triple objet. L'école n'est, d'ailleurs, que la collaboratrice de la famille, en fait d'éducation morale.

M. G. Cesca s'élève énergiquement contre cette vieille et malheureuse prétention du *classicisme* à former l'esprit de la jeunesse. Il n'admet pas qu'une seule étude puisse mettre en activité toutes les fonctions. Son développement complet peut se faire seulement au moyen de diverses matières, dont chacune tend à produire une habitude déterminée et une habitude spéciale. Voici comment est réglée la distribution de ces matières embrassant tout le cycle de l'enseignement commun. Dans les premières années, l'enseignement comprendra la langue nationale, le français, les éléments d'arithmétique pratique et de géométrie intuitive, l'histoire naturelle descriptive et l'histoire civile. Dans les années suivantes, le latin, l'algèbre, la géométrie, la physique, la chimie, la cosmologie, la biologie, la psychologie, l'éthique et la sociologie.

Remarquons, tout d'abord, que M. Cesca prend très rigoureusement,

et trop rigoureusement peut-être au pied de la lettre, le principe didactique de l'adaptation. Il ne croit pas qu'on puisse enseigner simultanément à l'enfant toutes les matières de l'école secondaire; on devra choisir et présenter d'abord les plus concrètes, les plus accessibles aux esprits peu familiers avec le raisonnement et l'abstraction. Je passe : j'aurais trop à dire sur ce point, et je l'ai dit ailleurs avec détail [1]. Je glisse pareillement sur les abus, connus de tous, qui découlent nécessairement de la culture littéraire exclusive. Je me contente de signaler les dispositions les plus neuves du projet, et, notamment, l'introduction de la sociologie et des notions de droit, d'économie politique et de science sociale, comme corollaires ou auxiliaires de l'éthique, et la suppression de la philosophie, reportée, avec la philologie, à l'enseignement des Universités.

Tout cela me paraît tout à fait raisonnable. En est-il de même pour l'enseignement du latin? Qu'on en juge d'après les raisons que M. Cesca met en avant pour le laisser dans le programme. Ce ne sont pas des raisons d'esthétique, assurément, car, à ce point de vue, l'étude du grec serait plus justifiable. Mais en faveur du latin milite un argument capital. Si l'on étudie les langues étrangères pour comprendre la pensée d'autrui, aucune ne peut être plus utile que le latin : elle a le grand avantage d'avoir été presque jusqu'à nos jours une langue littérairement et scientifiquement vivante. La connaissance en est indispensable pour l'étude du mouvement intellectuel au moyen âge et aux temps modernes. Le progrès même de l'esprit de nationalité, pense M. Cesca, poussant tous les peuples à écrire dans leur propre langue, devra nécessairement provoquer une réaction, et faire revivre le latin, comme langue des doctes. Quoi qu'il arrive, et que le latin doive ou non reprendre la suprématie qui lui est disputée par le wollapück ou toute autre langue internationale, M. Cesca estime que l'étude du latin peut s'étendre à tous dans l'école secondaire, et ni M. Gréard ni M. Bigot n'ont été si loin. Mais il entend qu'elle se fasse à son heure, vers l'âge de quatorze ou quinze ans, sans fatigue, et en dehors de tout appareil philologique.

Pour ce qui est du français, nous aurions bien mauvaise grâce à protester contre son adoption dans les écoles secondaires d'Italie. Les deux nations sœurs ne seront jamais assez rapprochées par la langue, l'esprit et le cœur. Mais nous ne faisons ici que de la pédagogie. Or, si M. Cesca réclame l'étude du français pour ses compatriotes, c'est que cette langue sera pour eux la plus facile à apprendre, et la plus avantageuse à connaître. Elle a beaucoup d'analogie avec l'italien, et possède une riche littérature, non seulement originale, mais traduite. C'est aux plus intéressés à décider.

BERNARD PEREZ.

---

1. Etude sur *Jacotot*, p. 65 et suiv.

G. Cesca. — La religione della filosofia scientifica, in-8, 42 p. Padoue, Drucker, 1889.

M. Cesca est un des nombreux apôtres d'une religion conforme au progrès scientifique, et ayant pour fin et pour objet la fraternité et l'amélioration humaine. Ce sera une religion sans surnaturel et contenant seulement l'élément principal de toutes les religions passées. Mais cette foi ardente au progrès, cet amour enthousiaste de l'humanité, peuvent-ils constituer une religion? N'est-ce point là un abus de mots? M. Cesca prévoit les objections, et voici comme il en triomphe.

Point de religion sans culte, sans un ensemble d'observances systématiques destinées à soutenir le sentiment religieux : fort bien ; la religion morale aura aussi un culte. Entendons par là des fêtes et des cérémonies communes pour célébrer l'anniversaire d'hommes et d'événements qui eurent une influence supérieure sur le cours de la civilisation. Ce n'est pas tout : les hommes se réuniront pour vivre et penser ensemble, pour assister à des lectures, à des représentations, pour faire de la musique instrumentale et chorale, tous moyens propres à entretenir et élever l'idéal moral. L'émotion esthétique peut facilement s'unir au sentiment moral et devenir un facteur de la moralité. Quel autre nom que celui de religion donner à cet ensemble de croyances et de sentiments, moraux et sociaux par excellence, qui ont pour base la nécessaire convivance des hommes, la sympathie, et ont une action puissante sur la conduite humaine? La religion morale réussira mieux que toutes les autres à satisfaire les sentiments et les aspirations qui donnèrent vie aux conceptions religieuses. En effet, dans l'humanité, dans la durée indéfinie de la vie humaine, elle a l'équivalent de l'infini; la capacité indéfinie de perfectionnement s'y ajoutant, elle a pour l'imagination et pour le sentiment sympathique un objet assez vaste pour donner satisfaction à toutes les aspirations les plus élevées, les plus personnelles à la fois et les plus désintéressées.

La fondation de cette nouvelle religion est, selon M. Cesca, un des plus urgents besoins de notre siècle. A elle de combattre l'immoralité croissante, la décadence politique et sociale, la dégénérescence physique. A elle de réunir tous les hommes dans une seule Église, de les rendre dévots au culte de l'idéal, de faire disparaitre toute barrière entre nations et races, de supprimer les haines qu'une longue suite de faits historiques ont interposées entre les hommes, de réaliser enfin ces maximes de solidarité, d'égalité, d'humanité, qui depuis des siècles constituent le rêve le plus cher des esprits d'élite. Cet idéal, qui est loin d'être encore une réalité pour nous, ne sera possible à réaliser qu'avec le développement de l'instruction scientifique pour *tous les hommes*.

Voilà bien, si je ne me trompe, la foi au progrès, telle que nous la voyons se manifester chez tous les penseurs humanitaires, depuis Condorcet. Ce qu'il y a de nouveau, c'est l'appel fait par M. Cesca aux hommes de bonne volonté pour constituer cette Église de l'idéal moral. Pourquoi ne développerait-il pas son idée, pour nous en mieux montrer

la possibilité pratique? Pourquoi n'entrerait-il pas dans tous les détails que comporte cette organisation religeuse, pour être, dès ce moment, pratique, vivante et efficace? En un mot, pourquoi de son excellente brochure ne nous ferait-il pas un livre excellent, complet, sinon définitif, sur la matière? Elle en vaut bien la peine, et il est très capable en la traiter à souhait.

BERNARD PEREZ.

A. Mandelli. — BERNARD PEREZ E LA PSICOLOGIA DEL INFANTE, 90 p. in-12. Trevisini, édit. Milan, Rome, 1889.

M. Mandelli vient de publier une traduction élégante et fidèle de *l'Art et la poésie chez l'enfant*, et il en a publié à part la préface. Nous l'avons lue avec un réel intérêt. A l'analyse du livre, le traducteur a ajouté des observations faites sur ses deux enfants. Il a présenté aussi quelques observations générales sur la psychologie de l'enfant, et, ce qui vaut mieux, un certain nombre d'observations sur des enfants soit sains, soit malades, qu'il a pu faire grâce à ses fonctions de directeur de l'*Hôpital des Enfants* de Crémone. Ajoutons une biographie de l'auteur traduit, et la reproduction des jugements portés par les hommes les plus compétents sur l'œuvre de M. Bernard Perez, avec des notes relatives à chacun des ouvrages. Tout cela est intéressant : mais on regrette qu'en insistant sur la critique des qualités, M. Mandelli n'ait pas appuyé sur la critique des défauts.

AUGUSTE MALLET.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

ROQUE DA COSTA. *L'évolution du système représentatif.* In-12, Paris, Bayle.

M. GUYAU. *L'art au point de vue sociologique.* In-8°, Paris, Alcan.

KAWCZINSKI. *Essai comparatif sur l'origine et l'histoire des rythmes.* In-8°, Paris, Bouillon.

GOUZER. *Le problème de la vie et les fonctions du cervelet.* In-12, Paris, Doin.

P. LAFFITTE. *Cours de philosophie première.* Tome I. *Théorie générale de l'entendement.* In-8°, Paris, Bouillon.

PAPPUS. *Le tarot des Bohémiens, le plus ancien livre du monde.* In-8°, Paris, Carré.

L. DAURIAC. *Croyance et réalité.* In-18, Paris, Alcan.

VERWORN. *Psychophysiologische Protisten-Studien : experimentalle Untersuchungen.* In-8°, Jena, Frischer.

Le propriétaire-gérant, FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.

INTRODUCTION A LA SCIENCE PHILOSOPHIQUE [1]

LA GÉOGRAPHIE DE LA PHILOSOPHIE

I

La philosophie subit les lois de l'espace aussi bien que celles du temps. Elle est née quelque part; elle passe de contrée en contrée, elle suit certains chemins. L'étude de ces différents milieux, de ces migrations, de cet itinéraire philosophique, c'est ce que j'appelle la géographie de la philosophie. Nous en donnerons dans ces pages une esquisse rapide.

Il serait intéressant de commencer cette histoire par l'Orient; mais les documents sont trop rares, trop obscurs, trop peu accessibles pour nous aventurer dans cette recherche. C'est encore aujourd'hui un problème de savoir si l'Orient a agi sur la Grèce en philosophie, et un autre problème de savoir si ce qui aurait précédé en Orient ne serait pas une théologie plutôt qu'une philosophie. Nous n'examinerons pas les hypothèses des Allemands, par exemple celle de M. Ed. Rothe qui fait venir tous les systèmes grecs de l'Égypte et de la Perse, de l'Égypte tous les systèmes panthéistes, et de la Perse les systèmes théistes; ni l'hypothèse de M. Gladish qui reconnaît cinq sources à la philosophie grecque, et rattache l'éléatisme à l'Inde, le pythagorisme à la Chine, le théisme d'Anaxagore à la Judée, l'héraclitisme à la Perse, et l'atomisme à la Phénicie. Toutes ces hypothèses sont arbitraires, et tout ce que l'on peut dire, c'est que, d'une manière générale, la Grèce tient de l'Orient sa langue, sa mythologie, sa civilisation; mais on ne voit pas qu'elle lui ait emprunté la philosophie proprement dite.

Nous prendrons donc la philosophie grecque, comme elle se présente à nous, c'est-à-dire sans ancêtres connus, et nous la considérerons comme autochtone. Nous bornant aux faits historiques apparents et absolument certains, nous rappellerons que la philosophie est née dans cette péninsule asiatique que l'on appelle l'Asie Mineure.

1. Voir le numéro du 1er janvier 1889.

et qui forme aujourd'hui la plus grande partie de la Turquie d'Asie. Cette péninsule, qui, dans sa partie occidentale, borde ce que les anciens appelaient la mer Égée, et nous Archipel, était composée de provinces peuplées par des colonies grecques, soit que ces colonies fussent venues de la Grèce, soit qu'elles aient été formées par des migrations semblables à celles qui avaient peuplé la Grèce elle-même. Ces colonies, d'abord indépendantes, avaient été conquises d'abord par les Lydiens, et ensuite par les Perses, et elles venaient de tomber sous la domination de ce dernier empire à l'époque même où commence l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire vers le VIIe siècle avant notre ère. C'est l'une de ces provinces, l'Ionie, qui fut le premier théâtre des spéculations philosophiques, et qui donna son nom à la première école grecque. Les philosophes de cette école appartenaient aux différentes villes situées sur les bords de la Méditerranée. Thalès, Anaximandre et Anaximène, les deux premiers du VIIe siècle, le troisième du VIe, étaient tous les trois nés à Milet. Le dernier Ionien, Diogène d'Apollonie, était, comme son nom l'indique, d'une ville de la Mysie, autre province grecque confinant à la Lybie. Une branche de l'école ionienne, l'école d'Héraclite venait d'Éphèse, ville appartenant également à l'Ionie. Plus tard encore Clazomène, autre ville d'Ionie, donnait naissance au philosophe Anaxagore.

Si l'on réfléchit à cette circonstance que la philosophie est née en Asie Mineure et non dans la Grèce proprement dite, qu'elle s'est manifestée tout d'abord dans des provinces qui touchaient au grand empire d'Orient, aux Mèdes, aux Perses, et par là même aux Assyriens et aux Babyloniens, tandis que, d'un autre côté, par mer et par le commerce, elles étaient en rapports constants avec la Phénicie et l'Égypte, on ne peut contester que si la philosophie, comme telle, est bien une invention grecque, cependant cette invention a dû être préparée par le contact immédiat de la civilisation orientale. Nul doute que la science n'ait existé en Assyrie et en Égypte avant de paraître dans la Grèce; or, dans ces temps primitifs, la philosophie ne se distingue pas nettement de la science. Elle peut donc être rattachée, comme celle-ci, à une influence orientale. Mais cette influence est vague, obscure, indéterminée, et la philosophie n'en reste pas moins une œuvre originale et essentiellement grecque, de même qu'un fils peut avoir un génie original, tout en devant la vie à son père.

La philosophie et l'esprit philosophique sortirent bientôt du cercle étroit de leur première origine, et se répandirent dans les îles de la mer Égée. C'est de ces îles que vont partir les divers rayonnements de la philosophie, pour se répandre dans les autres parties de la

civilisation grecque, à savoir dans la Sicile et dans la Grande Grèce. C'est en effet à Samos, île de l'Archipel, qu'est né le célèbre Pythagore, le fondateur de ce qu'on appelle l'école italique, qui fait le pendant de l'école ionienne, et partage avec celle-ci toute la première période de la philosophie grecque depuis le VIIe jusqu'au Ve siècle. Pythagore, dont la légende raconte de merveilleux voyages, avait au moins voyagé jusqu'en Sicile; et ce fut dans cette île lointaine, rameau détaché du génie grec, qu'il fonda l'école pythagorique. Ce fut également d'une ville ionienne, Colophon, située sur le continent, mais au bord de la mer, que partit le fondateur de l'école éléate, Xénophane de Colophon. Élée était une ville de la Grande Grèce, c'est-à-dire de la partie méridionale de l'Italie. Ainsi les deux fondateurs de la philosophie dite italique étaient Ioniens.

Après Pythagore et Xénophane, le développement des écoles continua à se faire dans la Sicile et dans la Grande Grèce. Philolaüs, le plus grand des pythagoriciens, est de Tarente, ville italique, ainsi qu'Archytas, autre pythagoricien célèbre. Parménide et Zénon, les deux héros de l'école éléate, sont l'un et l'autre de la ville d'Élée, également dans la Grande Grèce. Empédocle, philosophe original et indépendant, se rattachant dans une certaine mesure au pythagorisme, est d'Agrigente, ville de Sicile.

Ainsi la philosophie grecque est née et s'est développée sur les confins de la circonférence que formait alors la civilisation grecque : à l'Orient, en Asie Mineure, tout près des grands empires asiatiques; en Occident, dans la Sicile et en Italie, aux dernières limites qu'avaient atteintes les migrations helléniques. Ce double fait semble indiquer que la civilisation grecque s'est développée de la circonférence au centre; au moins ce fut le cas pour la philosophie.

Disons encore qu'une autre grande école grecque était née sur un autre point de cette circonférence, à savoir l'école atomistique fondée par Leucippe et Démocrite, l'un et l'autre de la ville d'Abdère, ville qui faisait partie de la Grèce du Nord, de la Thrace, mais encore sur les bords de la mer Égée. Ainsi, sur trois points différents, l'Ionie, la Grande Grèce et la Thrace, la philosophie s'était fondée et développée du VIIe au Ve siècle avant notre ère.

Mais, pendant ces deux siècles, la civilisation, l'art, les grandes institutions politiques et sociales avaient pris un essor remarquable dans la Grèce proprement dite et surtout dans cette partie de la Grèce que l'on appelle l'Attique, dont la capitale était Athènes. Athènes, ville de commerce, située sur les bords de la mer Égée, s'était peu à peu enrichie et allait bientôt conquérir l'empire de la mer.

C'est là qu'allaient aussi converger et prendre racine tous les rameaux de la philosophie grecque : on peut dire même qu'à partir de cette époque, vers le milieu du v[e] siècle, Athènes et la philosophie sont deux noms inséparables.

L'éclosion de la philosophie à Athènes fut déterminée par l'arrivée dans cette ville, et la rencontre, à diverses reprises, d'un certain nombre de personnages, habiles parleurs, habiles raisonneurs, qui ont fondé la rhétorique et introduit par la critique la connaissance des idées philosophiques. Il n'est pas invraisemblable non plus que plusieurs philosophes célèbres, Parménide, Héraclite, Zénon d'Élée sont venus à Athènes et y ont causé et discuté sur la philosophie. Mais le fait est certain surtout pour les sophistes.

Aucun sophiste n'est d'Athènes même; mais tous y sont venus. Gorgias est de Léontinus, ville de Sicile, et avait reçu l'influence de l'école d'Élée; Protagoras qui était d'Abdère, c'est-à-dire de Thrace, paraît avoir subi surtout l'influence d'Héraclite, et peut-être aussi de Démocrite, et en général relève des écoles ioniennes.

L'un et l'autre vinrent à Athènes non pour discuter sur des choses spéculatives, mais pour traiter les affaires de leurs pays respectifs. En même temps ils apprirent aux Athéniens l'art de parler, de converser, et les initièrent au goût des idées philosophiques.

Ainsi du Nord et de l'Occident la philosophie spéculative et la philosophie empirique, conduites l'une et l'autre jusqu'au scepticisme, vinrent converger et se rencontrer au centre de l'empire grec, dans la capitale de la civilisation grecque. Les autres sophistes, entre autres Prodicus de Cos et Hippias d'Élée, l'un de la mer Egée, l'autre de la Grèce du Nord, vinrent également à Athènes, soit pour des affaires publiques, soit pour des colloques philosophiques, et contribuèrent par là à faire d'Athènes le centre de l'activité philosophique.

Athènes, jusque-là, n'avait rien produit en philosophie, et elle commençait seulement à recevoir quelques germes venus d'ailleurs; mais elle inaugura bientôt son apparition sur la scène philosophique par un coup d'éclat, dont l'action a rejailli sur l'histoire de l'humanité tout entière. Ce qui fixa surtout la scène de la philosophie à Athènes, ce fut l'apparition d'un homme de génie, d'une originalité sans égale, qui ne fut pas seulement un grand philosophe, mais un grand homme, et qui, dans l'histoire des hommes, peut être comparé aux grands fondateurs de religion : nous voulons parler de Socrate. Ce qui détermina Socrate à philosopher ce fut précisément la présence des sophistes à Athènes. En les combattant il créa la philosophie morale, et en même temps la critique philosophique. Il fit des-

cendre, dit-on, la philosophie du ciel sur la terre, c'est-à-dire qu'il écarta les recherches physiques et cosmogoniques pour se livrer à la psychologie et à la morale; mais, en même temps, il fit une révolution dans l'art de raisonner par son inimitable maïeutique, le plus merveilleux instrument pour la liberté de l'esprit.

Aussi, à partir du siècle de Périclès, dont Socrate était contemporain, la pensée philosophique se concentra à Athènes. Ses principaux disciples, Xénophon, Platon, Antisthène sont Athéniens. S'il se produit encore quelques mouvements philosophiques sur la circonférence hellénique, à Cyrène, sur les côtés de l'Afrique, à Mégare dans la Grèce du Nord, ce n'est plus qu'un rayonnement de la philosophie attique. Aristippe, le chef de l'école cyrénaïque, Euclide, celui de l'école de Mégare, sont l'un et l'autre disciples de Socrate. Ils sont venus à Athènes pour l'écouter : preuve que sa réputation s'étendait au loin, et que l'on savait déjà où il fallait aller pour apprendre la philosophie.

Après Socrate, la philosophie se fixe à Athènes pour plusieurs siècles. Platon, le premier, y fonda un enseignement régulier, une école proprement dite : ce fut ce qu'on appela l'Académie. Cette école, avec diverses vicissitudes de doctrine, dura jusqu'au Ier siècle avant notre ère. L'ancienne Académie d'abord, avec Speusippe et Xénocrate, la nouvelle Académie ensuite, avec Arcésilas et Carnéade, continuèrent l'œuvre de Platon là où il l'avait fondée. C'est encore à Athènes que fut créée une seconde grande école philosophique à côté de l'Académie, celle du Lycée. Aristote, le fondateur de cette seconde école, n'est pas d'Athènes; il est de la Grèce du Nord, de Stagyre, ville de Thrace. Il passa plusieurs années à la cour de Philippe, roi de Macédoine; mais il avait appris la philosophie à Athènes, à l'école de Platon; puis il fonda sa propre école à côté de la sienne, école qui dura après lui comme celle de l'Académie. Théophraste la continua; et il y avait encore à Athènes une école péripatéticienne à l'époque de Cicéron, puisque son fils était venu à Athènes suivre les leçons du péripatéticien Cratype.

Ce n'est pas seulement l'école de Platon, ou l'école d'Aristote qui se sont fixées à Athènes après Socrate : ce sont encore l'école épicurienne et l'école stoïcienne. Épicure était d'Athènes comme Platon; il y passa toute sa vie qui fut longue et qui s'étend du IVe au IIIe siècle. Le fondateur de l'école rivale, de l'école stoïcienne, Zénon, n'était pas d'Athènes; il était né à Citium dans l'île de Chypre; mais, attiré à Athènes pour des affaires de commerce, il fut entraîné vers la philosophie en fréquentant les derniers représentants de l'école cynique, école secondaire, issue également de Socrate, comme toutes les autres

que nous venons de nommer, et qui avait été fondée par Antisthène et Diogène. Crantor, le dernier philosophe de cette école, fut le maître de Zénon, et nous marque le passage du cynisme au stoïcisme.

Les deux autres grands stoïciens, Cléanthe, né en Asie Mineure, Chrysippe, né en Cilicie, également en Asie Mineure, vinrent l'un et l'autre séjourner à Athènes; le premier, de 300 à 220; le second, de 280 à 208. L'un et l'autre prirent la succession de Zénon et défendirent ses doctrines contre les académiciens et les épicuriens.

Ainsi jusqu'au IIe siècle avant l'ère chrétienne, tout le travail philosophique fut concentré à Athènes. Mais bientôt ce mouvement allait se disperser et se généraliser; sans jamais complètement abandonner Athènes qui resta un centre d'études très recherché, la philosophie rayonna en sens divers, pour aller bientôt se fixer dans un autre centre.

Deux événements historiques importants ont amené cette révolution : d'une part les conquêtes d'Alexandre, de l'autre la conquête romaine. Par le premier, la Grèce ne fut plus seulement en Grèce, mais en Orient; par le second, elle entra en communication avec Rome.

Considérons d'abord le rayonnement des diverses écoles grecques déjà signalées. Dans le Ier siècle avant l'ère chrétienne, nous voyons la philosophie stoïcienne et académique se répandre hors de la Grèce continentale, et retourner dans les îles de la mer Égée. Rhodes principalement devint le siège d'une école célèbre. Panétius, le maître de Cicéron, était de Rhodes; Posidonius, l'un des derniers stoïciens, avait fondé à Rhodes, une école célèbre, où il avait eu pour auditeurs Pompée et Cicéron. Antiochus eut aussi dans la même île une école mi-stoïcienne, mi-académique. Rhodes peut donc être considérée comme le lieu de passage qui a conduit la philosophie d'Athènes à Rome.

L'événement le plus intéressant de cette époque pour l'histoire générale de l'esprit humain, ce fut l'arrivée de la philosophie à Rome, devenue alors la capitale du monde, mais qui en philosophie ne fut que la vassale de la Grèce. Ce n'en est pas moins un fait très important que la traduction de la philosophie du grec en latin. Beaucoup d'œuvres ou de doctrines philosophiques qui avaient été perdues nous ont été conservées par les écrits de Cicéron qui sont ou des traductions ou des commentaires de la philosophie grecque, et, en outre, ce n'a pas été un petit avantage pour la philosophie épicurienne d'avoir trouvé pour traducteur un grand poète et d'avoir associé ses doctrines à celle du génie poétique de Lucrèce.

Cependant quelque importante qu'ait été pour la conservation de

la philosophie grecque l'intervention de Rome, ce n'est encore qu'un déplacement, ce n'est pas une création.

L'autre événement dont nous avons parlé, à savoir la conquête de l'Orient par Alexandre, fut d'un bien autre intérêt pour l'avenir de la philosophie, car il eut pour conséquence la création d'un centre nouveau de pensée, et d'une élaboration nouvelle pour la philosophie grecque, rajeunie et fécondée par l'infusion de l'esprit oriental. Jusqu'à quel point l'Orient avait-il pénétré dans la philosophie primitive de la Grèce? Nous avons dit qu'on ne peut le déterminer avec précision. Mais, ici, nous saisissons cette influence d'une manière directe et historique ou pour mieux dire géographique.

Ce centre nouveau de la civilisation et de la philosophie a été la ville d'Alexandrie, fondée par Alexandre, à l'entrée du Delta et des bouches du Nil, et qui était devenue (comme aujourd'hui encore) l'entrepôt du commerce entre l'Asie et l'Europe, mais qui de plus, à cette époque, fut le foyer de la science et de la culture intellectuelles, en même temps que de l'esprit religieux.

On peut signaler à Alexandrie, dans les deux premiers siècles de l'ère chrétienne, trois ou quatre grandes écoles philosophiques et religieuses : 1° l'école juive d'Alexandrie fondée par Aristobule, et constituée surtout par Philon le Juif, contemporain de Jésus et le plus grand philosophe de cette période : il réunit en lui Moïse et Platon; on disait de lui : *Moses platonisans* ou *Plato judaisans;* les deux doctrines étaient d'ailleurs interprétées par l'esprit oriental, c'est-à-dire par l'esprit panthéistique, qui n'appartient en propre ni à la Grèce, ni à la Judée; 2° à côté de l'école juive, il faut compter à Alexandrie encore les écoles gnostiques, plus théologiques que philosophiques, émanant d'un christianisme plus ou moins altéré par les doctrines de la Perse et de l'Égypte; le gnosticisme, originaire de la Syrie, fut représenté en Égypte par Basilide et Valentin dans le Ier et le IIe siècle de l'ère chrétienne; ces doctrines étranges, malgré leur forme théologique, n'en ont pas moins eu une très profonde influence sur toutes les doctrines mystiques hétérodoxes du moyen âge; 3° la troisième école est l'école chrétienne d'Alexandrie, à savoir l'école de Clément d'Alexandrie et d'Origène; c'est encore une école plus religieuse que philosophique, inspirée de l'esprit chrétien, mais mêlée de l'esprit platonicien, et qui a laissé également de grandes traces dans l'avenir; 4° enfin, l'école païenne d'Alexandrie, ou néo-platonicienne, fondée par le portefaix Ammonius Saccas, contemporain d'Origène, et constituée surtout, organisée et développée par Plotin, le plus grand philosophe grec depuis Aristote et Platon.

Ici, cependant, il ne faut pas s'exagérer le sens de cette expression : école d'Alexandrie. Plotin, à la vérité, est né à Alexandrie et y a reçu les leçons d'Ammonius Saccas; mais il a passé une grande partie de sa vie à Rome, y a enseigné pendant douze ans et y est mort. Porphyre, son disciple, est né également à Alexandrie et vint également à Rome. Rome a donc été pour sa part dans la formation et la propagation du néo-platonisme. Ce fut cependant à Alexandrie que Porphyre après la mort de Plotin a transporté son école, et ce fut là que Jamblique lui succéda.

Alexandrie continua à être un centre d'études et de spéculations philosophiques jusqu'au IVe siècle. A cette époque, l'intolérance chrétienne, devenue de plus en plus menaçante, commença à en rendre le séjour dangereux. On sait que la célèbre Hypatie fut massacrée dans une émeute de chrétiens fanatiques. Dès lors la philosophie abandonna ce séjour inhospitalier, et elle vint redemander un renouvellement d'éclat et un reste de sécurité à la vieille et illustre capitale des études antiques et des croyances païennes, à la ville de Socrate, à Athènes. La réforme de Julien avait arrêté un instant le cours triomphant du christianisme, et avait donné un nouveau stimulant à l'hellénisme. Athènes était restée intacte au milieu du renouvellement universel. Ce fut vers ce temps que Plutarque le vieux (qu'il ne faut pas confondre avec le célèbre biographe) introduisit à Athènes les idées alexandrines. Il eut pour successeur Syrianus, qui lui-même eut pour successeur le célèbre Proclus, rénovateur et second fondateur de la philosophie néo-platonicienne, le représentant le plus illustre de ce qu'on appela l'école d'Athènes, la dernière grande école grecque. Cette école dura jusqu'au commencement du VIIe siècle. La chaire était alors occupée par Damascius, qui, indépendamment de son mérite personnel, a cette gloire dans l'histoire d'avoir été le dernier philosophe classique de la Grèce, comme Thalès en a été le premier. En 529, l'empereur Justinien, dominé par ses préjugé devots et superstitieux, se prononça contre la philosophie. Il ferma l'école d'Athènes; les maîtres de cette école, Simplicius et Damascius, en même temps que le dernier Alexandrin Olympiodore furent obligés de quitter la Grèce, et se réfugièrent en Asie, à la cour du roi Chosroès, connu par son goût pour les études philosophiques et les études grecques. Ce goût nous est attesté par un écrit de Priscien, intitulé : *Solutiones rerum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex*. Il paraît que deux ou trois ans après cette hégyre, Chosroès, ayant fait la paix avec Justinien, stipula dans son traité avec cet empereur que les philosophes exilés pourraient rentrer dans leur patrie. Il est donc probable que les trois

réfugiés revinrent en Grèce, et purent encore y publier quelques-uns de leurs ouvrages, mais sans y enseigner. Les grandes écoles grecques étaient finies.

Ainsi, la philosophie grecque, partie de l'Asie Mineure, répandue à travers la mer Égée, passant de Samos ou de Colophon en Sicile et dans la Grande Grèce, concentrée à Athènes pendant quatre siècles, ayant rayonné ensuite à Alexandrie et à Rome, revenue à Athènes pendant un siècle ou deux, puis ayant jeté quelques rameaux dans l'Asie Mineure, d'où elle était partie, et où se conservèrent quelques-uns de ses vestiges, finit, après une période de douze cents ans, sa brillante histoire.

II

Nous venons de voir finir la philosophie grecque en même temps que l'hellénisme païen, vers le VIe siècle de notre ère. Nous avons à nous demander maintenant comment elle a refleuri, et par quels chemins elle a passé dans l'Europe occidentale, pour donner naissance à ce qu'on appelle la philosophie du moyen âge et la philosophie moderne.

Le fait principal qui a servi à conserver la tradition de la philosophie, et à ramener l'étude des grands philosophes grecs, fut (le croirait-on?) l'apparition de Mahomet, et l'entrée du peuple arabe sur la scène de la civilisation. On sait que Mahomet, en même temps qu'il a été un fondateur de religion, a été en outre un fondateur d'empire : « Le temps de l'Arabie est à la fin venu », dit-il dans Voltaire. La race arabe se révéla tout de suite comme race conquérante, unissant le fanatisme du prosélytisme à l'ambition de la conquête. Rassemblés en peuple par Mahomet, les Arabes s'élancèrent après lui en dehors des contrées de l'Arabie. Les successeurs immédiats du Prophète conquirent successivement la Syrie sur les empereurs d'Orient, la Perse, où ils renversèrent le trône des Sassanides, puis l'Égypte encore sur les Grecs, puis toutes les côtes de l'Afrique jusqu'au Maroc, et enfin, traversant la Méditerranée et pénétrant jusqu'en Espagne, ils occupèrent ce pays sur les Visigoths et s'y établirent pour plusieurs siècles. Ce flot envahisseur pénétra même jusqu'en France, et vint se briser contre les armes de Charles-Martel à la bataille de Poitiers. Ainsi, en un siècle, la conquête arabe était passée des confins de la Chine jusqu'aux bords de l'Adriatique. En même temps ce peuple qui, au temps de Mahomet, était encore un peuple de pasteurs, un peuple nomade, commença rapidement à se civiliser, à se faire aux mœurs, au luxe, aux sciences et aux arts de la Grèce. Il se créa un mouve-

ment que l'on a appelé la civilisation arabe, dont les centres ont été Damas en Syrie, Bagdad surtout, l'œuvre du Calife, et enfin Samarcande dans le pays des Turcomans. Tels furent en Orient les sièges principaux de la civilisation arabe. En Occident et en Espagne, ce furent surtout Grenade et Cordoue. Cette civilisation brillante, mais un peu superficielle, a servi de transition entre la civilisation gréco-romaine et la civilisation moderne. Les Arabes ont été les intermédiaires entre les écoles grecques et les écoles du moyen âge. Étudions d'un peu plus près, en ce qui concerne la philosophie, ce singulier phénomène.

Lorsque les Arabes conquirent la Syrie et la Perse, ils durent rencontrer dans ces deux pays des traditions grecques, des écoles grecques, des ouvrages de littérature, de science et de philosophie grecques. Les choses ont beau finir ; elles ne finissent jamais complètement. Il reste des germes qui refleurissent. Nous avons vu que le roi perse Chosroès s'occupait de philosophie. Nous savons qu'il s'était fait nombre de traductions des philosophes grecs en syriaque. On signale à la Bibliothèque nationale l'existence d'un manuscrit syriaque de Paul le Perse, qui contient l'abrégé de la *Logique* d'Aristote. Il existe encore un certain nombre de manuscrits de ce genre : par exemple, l'*Isagoge* de Porphyre. Il y eut donc une continuation d'études philosophiques, très abaissées sans doute, mais non complètement abandonnées dans l'Asie grecque, et même dans les États voisins. Lorsque les Arabes se furent établis en Syrie et commencèrent à s'occuper de sciences, ils durent s'instruire auprès des maîtres grecs, car ils n'eurent jamais par eux-mêmes aucune originalité. Leur esprit subtil, logique et terre à terre se trouve plus à son aise dans les écrits d'Aristote que dans ceux de Platon. Ce furent surtout les écrits logiques d'Aristote qu'ils se mirent d'abord à étudier. Dès le xe siècle, on trouve des traductions arabes de la *Logique* d'Aristote. Les principaux traducteurs arabes furent Hassaïn ben Ishac, médecin nestorien de Bagdad, vers le milieu du ixe siècle, et son fils Hishac; au xe siècle, Yahya ben Adi et Isa ben Zaara. On traduisit aussi les commentateurs d'Aristote. Platon au contraire fut peu cultivé et peu traduit. On signale cependant un auteur du xiiie siècle, Djemal-Eddin, comme ayant traduit la *République*, les *Lois* et le *Timée*.

Les Abassides en Orient, les Ommiades en Espagne, essayèrent de créer un mouvement intellectuel et scientifique. Le plus grand nom de l'Arabie asiatique fut Avicenne, sujet persan, né à Bouckara dans ce qu'on appelle aujourd'hui le Turkestan. Il se fit une réputation immense dans tout l'Orient, surtout comme médecin; mais il s'est

aussi beaucoup occupé de philosophie, et on a de lui des commentaires étendus sur la *Métaphysique* et la *Logique* d'Aristote. Il est aussi l'auteur d'ouvrages originaux, l'un intitulé : *la Guérison*; l'autre, *la Délivrance*.

C'est surtout en Espagne que l'influence arabe nous intéresse, car c'est l'Espagne qui a été le principal instrument de la renaissance de la philosophie en Occident. On cite, comme ayant particulièrement encouragé les lettres et les arts, le calife Hakem. Sous lui, l'Andalousie s'éleva à la plus haute culture. Les livres composés en Perse et en Syrie étaient lus en Espagne en même temps qu'en Orient. Hakem, dit-on, envoya mille divars d'or pur à Abul-Farady pour avoir le premier exemplaire de son *Anthologie*. Il avait de nombreux agents chargés de lui procurer les livres de l'Orient, au Caire, à Bagdad, à Damas, à Alexandrie. On dit que le catalogue de sa bibliothèque comprenait 44 000 volumes. C'est au x[e] siècle, époque de la plus profonde barbarie de l'Occident, qu'est précisément le point culminant de la civilisation arabe. Mais bientôt une réaction se manifesta. Almanzor fait brûler tous les livres de philosophie et de sciences, et ne conserve que les livres de théologie, de poésie et de médecine. Le XI[e] siècle est, pour l'Espagne arabe, un siècle de barbarie et de guerres civiles. Mais au XII[e] siècle, le mouvement recommence. Averroès, le plus grand nom de la philosophie arabe en Espagne, comme Avicenne en Orient, naquit à Cordoue au commencement du XII[e] siècle; il mourut en 1198. Il remplit donc le siècle tout entier. Ses œuvres sont immenses. Il commenta presque tous les ouvrages d'Aristote. Ses œuvres personnelles sont : *Destruction de la Destruction*, réfutation du philosophe Algazali; *Destruction des philosophes*, traité de l'union de l'intellect avec l'homme.

En résumé la philosophie grecque presque entièrement réduite à la philosophie d'Aristote avait passé de Syrie, de Perse et d'Égypte en Espagne, d'où elle allait bientôt sortir pour se rencontrer avec le mouvement philosophique occidental, en raison de la proximité de la France et de l'Espagne.

Nous avons donc maintenant à nous demander où en était arrivée la philosophie de l'Occident, à la fin du XII[e] siècle, lorsqu'elle se rencontra avec la civilisation arabe.

Nous avons vu périr en 529 à Athènes la dernière école philosophique de la Grèce. Mais il n'est pas probable que toute culture philosophique ait disparu. Les livres subsistaient, et si petit que fût le nombre des lecteurs, il dut y en avoir cependant. Seulement il n'y eut plus de grandes écoles. On cite un commentateur de l'empire grec du x[e] au XI[e] siècle, à la fois politique et philosophe, le célèbre

Psellos : mais c'est le seul nom connu. Rien, ou presque rien ne vint de Constantinople en Occident, du moins avant les croisades.

Dans l'empire d'Occident, en Italie et en Gaule, bientôt appelée France, la culture grecque avait été presque abandonnée; ce qui reste en philosophie, ce sont des ouvrages latins, Lucrèce, Cicéron et les Pères, surtout saint Augustin, la principale source du platonisme en Occident. Quelques grands noms surnagent, entre autres ceux de Boèce et Cassiodore, ministres l'un et l'autre du roi Théodoric; le premier, dont les travaux sur Aristote et sur l'*Isagoge* de Porphyre sont la base de toute la philosophie du moyen âge. Boèce et Théodoric, en tant que celui-ci encouragea l'étude des lettres : voilà les seuls chaînons que nous trouvions entre l'antiquité et le moyen âge.

On sait combien il a fallu de temps pour que les études recommençassent en France. Grégoire de Tours disait : *Væ diebus nostris quia periit studium litterarum à nobis*. Le mouvement reprit sous Charlemagne par la fondation de l'école du palais, et par les soins d'Alcuin. La même école se continua sous les auspices du successeur de Charlemagne, Charles le Chauve, à la cour duquel vivait l'Écossais Scot Erigène, véritable prodige pour son temps. Vers cette époque, l'Irlande et l'Angleterre (Alcuin était d'York) entrent pour leur part dans la renaissance classique, mais envoient leurs enfants au centre de l'empire franc, à Aix-la-Chapelle, où résidait Charlemagne et où il avait fondé son école. Ainsi peu à peu l'Occident barbare s'éveillait à la vie de l'esprit; commençant par la grammaire, comme les enfants, il allait bientôt s'élever à la logique et de là à la métaphysique et à toutes les parties de la philosophie. C'est seulement à la fin du XIe siècle que recommence véritablement la philosophie proprement dite. Voyons ce qu'on possédait à cette époque en philosophie. Nous l'avons dit déjà, rien ou presque rien des écrits grecs. La langue grecque était en grande partie ignorée. Scot Érigène savait le grec : mais c'était une rare exception. Lui-même ne paraît avoir connu de Platon que le *Timée*. Il connaissait aussi Denys l'Aréopagite. On cite encore, au XIIe siècle, un commentaire du *Timée* par Guillaume de Conches; mais en général très peu de chose sur Platon, si ce n'est par l'intermédiaire de saint Augustin. Qu'avait-on d'Aristote? Rien que les ouvrages de logique, et encore traduits et abrégés par Boèce. C'est avec ces maigres documents et avec l'*Isagoge* de Porphyre que s'établit la première grande discussion du moyen âge. Où a lieu cette discussion ? A Paris, qui va jouer pendant plusieurs siècles le rôle d'Athènes dans la civilisation grecque.

C'est à Paris, à l'ombre de Notre-Dame, que Guillaume de Champeaux pose la thèse de la réalité des universaux. Le moine de Com-

piègne, Roscelin, lui oppose la théorie nominaliste, et Abeilard, le grand professeur, qui rassemblait sur la montagne Sainte-Geneviève des milliers d'étudiants, essaye de concilier les deux doctrines dans la théorie conceptualiste.

Quelque bizarres que soient alors les formes de la pensée, quelque subtils que soient les raisonnements, quelque obscur que soit le langage, on ne peut nier que ce ne soit la philosophie qui recommence à cette époque dans cette mémorable controverse. Ainsi, depuis Athènes où elle avait paru mourir en apparence, la philosophie avait dormi et sourdement germé pour renaître six siècles après à Paris, qui pendant tout le moyen âge reprit le sceptre qu'Athènes avait eu dans l'antiquité.

Cependant, le fait capital à signaler, c'est qu'avant la fin du XII[e] siècle, l'Occident ne possédait guère qu'Aristote, et d'Aristote que les ouvrages logiques. Les recherches devaient donc surtout porter sur les difficultés logiques. Sans doute, il était resté quelques vestiges de métaphysique grecque par saint Augustin, et par les ouvrages du faux Denys l'Aréopagite ; on avait des commentaires du *Timée* et les commentaires de Macrobe. Mais tout cela était rare, dispersé. On était encore trop faible pour philosopher autrement que sur un texte donné. Sauf quelques hommes de génie, Scot Erigène et saint Anselme, on dut se mettre à l'école, et commencer par le plus facile, la grammaire et la logique.

On peut donc considérer l'introduction des œuvres d'Aristote sur la philosophie naturelle, et sur la métaphysique, comme un fait décisif dans le développement de la philosophie du moyen âge. Or cette introduction fut le fait des Arabes.

Nous voyons en effet, vers le milieu du XII[e] siècle, une grande entreprise de traductions faites sur les traductions arabes par les soins de Raymond, archevêque de Tolède. Ces traductions se firent surtout par l'intermédiaire des juifs. De nombreux traducteurs chrétiens furent aussi employés. Le principal est Michel Scot qui est surtout cité comme ayant introduit les ouvrages d'Aristote à l'aide de ses traductions. Voici le texte de Roger Bacon : « Tempore Michaelis Scot, qui annis 1230 transactis apparuit, deferens librorum Aristotelis partes aliquas de naturalibus et mathematicis cum expositoribus sapientibus, magnificata est Aristotelis philosophia apud latinos. »

Non seulement on avait traduit les œuvres d'Aristote, mais encore les œuvres juives et arabes, les écrits d'Avicenne, d'Al-Faradi, la *Source de vie* de Ibn-Gebirol (Avicembron), le *de Causis*, ouvrage d'origine alexandrine, etc.

L'introduction de ces documents nouveaux (péripatéticiens, alexandrins, juifs et arabes) paraît avoir jeté quelque trouble et quelque hésitation dans les études philosophiques ; on y rattacha les théories aventureuses et panthéistiques qui commencèrent à paraître vers cette époque : l'école de Chartres (Thierry de Chartres et Gilbert de la Porée) ; Amaury de Bène et David de Dinant. On signale même à cette époque quelques traces d'épicurisme (Hauréau, II, p. 935). Le concile de Paris en 1210 condamna ces doctrines : quelques hérétiques même furent brûlés. Le même concile interdit la lecture des livres de philosophie naturelle, et même condamna certains ouvrages écrits en français. C'était la condamnation expresse des *Auscultationes physicæ* d'Aristote qui venaient de s'introduire dans les écoles. Le concile de 1215 portait expressément cette prescription : *Non legantur libri Aristotelis de Metaphysicâ et de naturali philosophia.* Ainsi, en 1215, Aristote est proscrit ; et cependant vingt ans plus tard on voit Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin commenter la *Physique* et la *Métaphysique*, aussi bien que les autres ouvrages d'Aristote, et celui-ci devenir bientôt le maître suprême et incontesté de la scolastique. Comment s'expliquer ce paradoxe historique? Voici cette explication qui a été découverte par M. Hauréau. En 1231, le pape Grégoire IX renouvelait l'interdiction du concile de 1215; mais, en même temps, dix jours après, il nommait une commission pour examiner et expurger les deux ouvrages incriminés. Il est probable que, grâce à cette expurgation, les ouvrages susdits rentrèrent peu à peu dans les écoles; que même bientôt il ne fut plus question d'expurgation. Enfin l'autorité d'Aristote revint si bien en faveur qu'en 1266 une décision de prélats portait qu'on ne serait pas reçu aux examens de la licence, si l'on n'avait pas lu ces deux ouvrages.

A partir de ce moment, les études philosophiques des écoles portent sur la philosophie tout entière et non plus seulement sur la logique. C'est ce fait capital qui doit être rapporté à l'influence arabe. Ainsi Aristote, conservé par parties dans les vieilles contrées de l'Occident romain, était revenu tout entier de l'Orient et de la Syrie par l'Afrique et l'Espagne dans la France, désormais l'héritière de l'ancienne Grèce.

Le fait essentiel à signaler, au point de vue géographique, c'est qu'à partir de cette époque le centre des études philosophiques est à Paris. Sans doute, les plus grands génies de ce temps ne sont pas français. Ils viennent soit de l'Allemagne, soit de l'Italie, soit de l'Angleterre; mais tous viennent pour s'instruire et pour enseigner à Paris.

Voici, par exemple, les principaux personnages du moyen âge, dont les noms se rattachent à l'histoire de l'Université de Paris. Alexandre de Hales, né en Angleterre, fit ses études à Paris, et y séjourna jusqu'en 1258. Il appartenait à l'ordre des franciscains. Robert de Lincoln (ou Robert Grossetête), né dans le comté de Suffolk, fit ses études à Oxford, mais il vint à Paris se perfectionner auprès des maîtres en philosophie. Guillaume d'Auvergne, Vincent de Beauvais enseignèrent à Paris. Jean de la Rochelle, franciscain comme Alexandre de Hales, lui succéda dans sa chaire en 1238. Albert le Grand, dominicain, ayant fait ses études à Padoue, fut envoyé à Paris en 1245, et il y enseigna trois ans, jusqu'en 1248, époque où, d'après l'ordre de ses supérieurs, il retourna à Cologne; puis il alla à Rome pour y plaider la cause des moines contre l'université de Paris. Saint Thomas d'Aquin, né en Italie, près d'Aquino, eut pour maîtres à Cologne Albert le Grand et le suivit à Paris; il y reçut le doctorat, et enseigna lui-même comme son maître Albert le Grand. Il plaida, comme lui, à Rome la cause des ordres mendiants contre le représentant de l'Université de Paris, Guillaume de Saint-Amour. Jean Fidenza Bonaventure, né à Orvieto (1221), étudia à Paris sous Alexandre de Hales et Jean de la Rochelle; il enseigna également, en même temps que saint Thomas d'Aquin, et avec celui-ci défendit la cause des ordres religieux contre l'Université. Cette lutte des moines et de l'Université nous prouve combien on considérait comme important de s'assurer la possession de la ville de Paris, pour y exercer l'influence théologique et philosophique. Ces trois noms (Albert le Grand, saint Thomas, saint Bonaventure) appartiennent à l'ordre des dominicains; Roger Bacon et Duns Scot sont l'un et l'autre franciscains. Le premier, né en 1214 en Angleterre, dans le comté de Somerset vint faire ses études en France dans l'Université de Paris : on dit même qu'il y enseigna. Duns Scot, né également dans la Grande-Bretagne, enseigna d'abord à Oxford, puis à Paris, où il reçut le grade de docteur. Le même fait se continua au XIVe siècle. Raymond Lulle, né à Palma dans l'île de Majorque, après beaucoup d'aventures, vint comme les autres à Paris, où il enseigna le *Grand Art*. Guillaume d'Ockam, né dans la province de Surrey, suivit à Paris les leçons de Duns Scot; on ne nous dit pas s'il y enseigna.

Ainsi, le fait général qui ressort de tous ces faits, c'est que si Paris n'a produit réellement aucun des grands hommes qui ont illustré la philosophie du moyen âge; si, d'un autre côté, il y eut diverses écoles importantes en Europe, à Oxford, à Cologne, à Rouen, Paris fut cependant considéré comme le lieu de concentration, où l'on

venait de toutes parts. Nul ne se croyait un maître véritable, s'il n'avait étudié, reçu ses grades, ou même enseigné à Paris. La diversité d'origine est elle-même une preuve de ce fait : car comment se serait-on rencontré de tant de côté divers, s'il n'y avait eu une tradition, une opinion qui faisait de Paris la tête du mouvement philosophique? C'est là le trait caractéristique de la philosophie au moyen âge.

III

Comment est née maintenant et par quels chemins a passé la philosophie moderne? C'est le dernier point à examiner pour achever cette étude.

Si l'on met à part le mouvement mystique allemand qui se développa sur les bords du Rhin au XIVe siècle et dont les principaux représentants sont Tauler, Suso, Ruysbroeck, et surtout maître Eckart, mouvement qui plus tard, par Nicolas de Küss (XVe siècle) et Jacob Boehme (XVIe), se transmit à la philosophie allemande moderne, mais qui resta en dehors de l'évolution générale de la philosophie européenne; si, dis-je, on excepte ce mouvement, on peut dire que la philosophie de la Renaissance eut pour centre l'Italie, comme celle du moyen âge avait eu la France.

L'événement capital et décisif, ce fut la réapparition de manuscrits grecs en Occident. Sans doute, il faut accorder que la rupture de l'Occident avec l'Orient grec n'avait pas été absolue, que les croisades n'avaient pas été sans quelque influence, qu'il y avait eu quelque infiltration de la science grecque. Au XIVe siècle déjà, Pétrarque savait le grec et avait en sa possession des manuscrits grecs. Mais deux événements importants précipitèrent le mouvement de la restauration grecque en Occident. Ce fut d'abord le concile de Florence qui avait eu pour but la réunion des deux Églises, l'Église romaine et l'Église grecque, et en second lieu la conquête de Constantinople par les Turcs, qui chassa en Europe un grand nombre de savants. Mais le premier événement est de beaucoup le plus important au point de vue philosophique.

Le concile de Florence en effet, en 1440, a été le point de départ de la restauration du platonisme dans les écoles d'Occident. Parmi les représentants de l'Église grecque à ce concile, se trouvaient plusieurs personnages dont le nom est mêlé à cette œuvre de restauration platonicienne, et qui ont eu le plus grand retentissement dans la première moitié du XVe siècle. C'étaient Gémiste Pléthon, Théodore de Gaza, Gennadius, Georges de Trébizonde et le cardinal Bessarion. Le premier, Pléthon, platonicien passionné, avait composé un écrit sur la *Diffé-*

rence de Platon et d'Aristote, et un traité *de Legibus* (Περὶ νόμων) imité de la *République* de Platon. Son adversaire, Gennadius, patriarche d'Alexandrie, défendit Aristote contre lui et fit brûler son traité *des Lois*. Pléthon fut également attaqué par Théodore de Gaza, et surtout par George de Trébizonde, qui déploya dans cette querelle une virulence et une âpreté blâmées de tous. La querelle fut terminée par la haute impartialité du cardinal Bessarion, qui écrivit contre Georges de Trébizonde son traité *In Calumniatorem Platonis*, et qui défendit Platon sans attaquer Aristote.

Le séjour de Pléthon à Florence eut encore une conséquence intéressante pour la rénovation philosophique. Il convertit les Médicis à la philosophie platoniciene. Côme de Médicis devint un zélé platonicien, et il fit instruire par G. Pléthon dans cette même philosophie son fils Pierre et son neveu Laurent. Côme se sentit même tellement enflammé d'amour pour cette philosophie qu'il songea à rétablir l'Académie de Platon, c'est-à-dire une école destinée à conserver et à transmettre le feu sacré du platonisme. Il destina à cette œuvre considérable un jeune homme de l'esprit le plus brillant, fils de son médecin, Marsile Ficin, qui fut plus tard le traducteur et l'interprète enthousiaste de Platon et de Plotin. L'académie platonicienne fut fondée. Laurent de Médicis, alors au pouvoir, s'y intéressa comme avait fait Côme. On reproduisit même le *Banquet* de Platon, où chacun des convives, prenant le rôle et le nom d'un des personnages de Platon, refit à son tour un discours sur l'Amour. Ficin fit plus que jouer au platonicien. Il traduisit Platon, et sa traduction, fidèle et intelligente, jouit encore aujourd'hui d'une grande autorité. C'est elle qui est jointe à la plupart des éditions de Platon. Marsile Ficin contribua en outre à renouer la tradition de la philosophie alexandrins.

A côté de la renaissance platonicienne, il faut placer également la renaissance péripatéticienne. Le moyen âge n'avait connu Aristote que par des traductions barbares et des commentaires plus ou moins infidèles, et, de plus, il avait été étudié avec les préoccupations de l'orthodoxie. L'introduction des œuvres grecques d'Aristote inspira une philosophie aristotélique indépendante, et même plus ou moins hétérodoxe. Telle fut l'œuvre de l'école de Padoue, illustrée par Pomponace, Cesalpini, Crémonini dans les XVe et XVIe siècles, et qui fait pendant à l'école platonicienne de Florence.

Entre ces deux écoles, l'une et l'autre italiennes, il faut nommer encore la philosophie cabalistique, renouvelée de l'ancienne Grèce, dont le principal promoteur est Pic de la Mirandole, mais dont le développement se fit surtout en Allemagne, où elle alla se joindre au mouvement mystique dont nous avons parlé.

Enfin, dans le même temps, nous voyons encore en Italie commencer la philosophie expérimentale avec Télésio, qui était du royaume de Naples et qui paraît avoir eu quelque influence sur Bacon. Il se fit même de grandes constructions métaphysiques à l'image des systèmes anciens : Jordano Bruno, Campanella, Vanini déploient une grande ambition philosophique : tous les trois étaient Italiens. Ainsi la source italienne de la philosophie moderne n'est pas contestable. C'est encore dans la même contrée qu'avec Léonard de Vinci et Galilée commence le vrai emploi de la méthode expérimentale.

A partir de cette époque, on peut dire que la philosophie n'a plus de centre proprement dit. Elle se partage entre les différentes pays de l'Europe; mais l'Italie est dépossédée de son influence.

On voit d'abord la philosophie moderne naître en Angleterre avec Bacon; mais, au XVII[e] siècle, elle ne sort pas de l'Angleterre. Elle s'y confine, et sa principale œuvre est la création de la philosophie expérimentale et de la Société royale de Londres. La véritable hégémonie de la philosophie, au XVII[e] siècle, appartient à la France. La philosophie de Descartes renouvelle l'œuvre de Socrate, et recommence l'évolution philosophique en posant comme principe le : *je pense, donc je suis*. Son influence s'étend non seulement en France (sauf l'opposition des scolastiques et des gassendistes), mais encore en Hollande, où Descartes avait vécu; et elle engendre une autre grande doctrine originale, la doctrine de Spinoza, dans laquelle l'influence cartésienne vient se joindre à celle des vieilles traditions cabalistes et orientales. Elle s'étend jusqu'en Allemagne, où Leibniz fonde également une grande école en réconciliant la philosophie scolastique avec l'esprit cartésien.

Avec le XVIII[e] siècle, l'influence philosophique, au moins dans la première partie, revient à l'Angleterre. La philosophie de Bacon, de Locke et de Newton passe la mer et arrive en France par l'importation de Voltaire; mais, dans la seconde moitié, l'hégémonie revient à la France. L'Encyclopédie inaugure le règne social et politique de la philosophie. Pendant tout le XVIII[e] siècle, ce rôle lui est reconnu; et c'est en France que cette philosophie nouvelle a son domicile. La manifestation extérieure de ce grand fait a été la Révolution française.

Au commencement du XIX[e] siècle, le centre de l'influence philosophique se déplace. Il n'est plus en France, mais en Écosse et en Allemagne. En Écosse, la philosophie expérimentale traditionnelle se marie à un sage spiritualisme. Reid et Dug. Stewart sont les représentants très estimables de ce mouvement. En Allemagne, le mouvement critique inauguré par Kant se transforme en un dogmatisme

métaphysique transcendant et démesuré. En France, la philosophie subit l'influence de l'Écosse et de l'Allemagne et cherche une voie moyenne entre l'un et l'autre. Royer-Collard et Jouffroy représentent l'influence écossaise et V. Cousin l'influence allemande. La France a donc été à cette époque une sorte de trait d'union. Elle a surtout eu pour rôle la résurrection des doctrines spiritualistes. Mais dans la seconde partie du siècle, la France redevient centre, en renouvelant la philosophie expérimentale, unie à la philosophie encyclopédique. Auguste Comte est le chef de cette nouvelle philosophie. Le comtisme renvoie en Angleterre la philosophie de Bacon transformée et développée, et donne naissance à une école qui est la dernière grande école philosophique du XIX[e] siècle : à savoir l'école de l'association et de l'évolution de Stuart Mill et d'Herbert Spencer. Nous n'avons pas à juger l'époque actuelle. Disons seulement qu'à l'heure qu'il est, la philosophie existe à l'état diffus dans trois grands pays philosophiques de l'Europe : l'Angleterre, la France et l'Allemagne, auxquelles s'associe à un moindre degré l'Italie. Rappelons si l'on veut l'intervention étrange de la Russie, sous la forme du nihilisme, et nous aurons à peu près le tableau complet de la géographie philosophique à l'époque actuelle. L'avenir peut encore nous réserver d'autres centres de pensée dans les grands pays qui n'ont encore été jusqu'ici que des tributaires dans l'œuvre de la civilisation, à savoir la Russie et les États-Unis. Peut-être y aura-t-il un jour une philosophie russe, une philosophie américaine ; mais si nous exceptons le phénomène bizarre du nihilisme, qui n'est lui-même qu'une importation allemande et française; si en Amérique vous exceptez le nom d'un grand moraliste, Emerson, ces deux pays ne peuvent pas compter comme ayant introduit un apport individuel de véritable poids dans la philosophie de notre temps.

Qui sait aussi si l'Asie elle-même, qui a joué un rôle si vaste et si peu connu dans les destinées primitives de la philosophie, qui sait, lorsqu'elle entrera tout à fait dans le courant de la civilisation européenne, si elle n'apportera pas à son tour un élément de pensée nouveau et original, si la philosophie ne retournera pas aux sources dont elle est partie. Mais écartons ces rêves indéterminés de l'imagination, et arrêtons ici le voyage philosophique qui, parti de Milet, nous a conduit à Paris, à Londres et à Berlin.

PAUL JANET,
de l'Institut.

LE CONTRASTE, LE RYTHME, LA MESURE

Qu'est-ce que le contraste, le rythme, la mesure? Les philosophes ont toujours accordé la plus grande importance à ces concepts, non seulement dans le monde subjectif, mais encore dans le milieu social et dans la nature. Il suffit de rappeler les grands noms de Pythagore, de Platon et de Kepler. Chacun sait que, dans ce siècle, Charles Fourier a fondé une théorie de l'association sur ce qu'il appelle des *séries passionnelles*, ensembles de groupes d'individus dont les goûts seraient gradués et contrastés entre eux de manière à produire l'enthousiasme par la mise en jeu de l'émulation et des divers ressorts de la nature humaine, et qui seraient convenablement affiliés avec d'autres de manière à rendre le travail attrayant par une variété convenable d'occupations. Sans prétendre discuter l'applicabilité du système de Fourier, je note son idée comme une intuition remarquable du rôle que pourrait jouer dans l'association d'êtres intelligents devenus normaux une théorie scientifique complète du contraste, du rythme, de la mesure.

Si de l'histoire de la philosophie nous passons à l'histoire de la science, nous rencontrons Léonard de Vinci parmi les premiers qui aient connu le contraste dans le domaine de la vision.

En 1754, le père Scherffer, précisant les phénomènes du contraste successif, montra qu'une couleur quelconque produit la sensation d'une couleur accidentelle, connue depuis sous le nom de *complémentaire*. Le savant jésuite nota quelques phénomènes de contraste simultané, mais sans en préciser la loi.

C'est à Chevreul qu'on doit l'énoncé de cette loi et une intuition nette de l'importance subjective du contraste. Voici cet énoncé : « Dans le cas où l'œil voit en même temps deux couleurs contiguës, il les voit le plus dissemblables possible quant à leur composition optique et quant à la hauteur de leur ton. » On peut formuler plus clairement cette loi : « Si deux couleurs juxtaposées sont perçues simultanément, chacune évoque sur la portion d'elle-même contiguë à l'autre la complémentaire de cette autre. » Chevreul, à la

fin de son ouvrage, observe : « On ne peut se refuser d'admettre qu'il existe un contraste pour la grandeur comme il en existe un pour deux couleurs d'une même gamme prise à des tons différents. » Il ajoute : « En insistant sur les différences des sons et des couleurs, je crois être resté dans le vrai ; mais on se tromperait si l'on pensait que je crusse que des études ultérieures ajouteraient encore aux différences que j'ai signalées entre la vue d'une part et l'ouïe, l'odorat et le goût d'une autre part. En parlant de ces différences, mon intention a été de faire voir que, dans l'état actuel de nos connaissances, nous n'avons aucune preuve expérimentale qui établisse que l'ouïe, l'odorat et le goût sont soumis à des contrastes simultanés et successifs correspondant aux contrastes de différence et d'antagonisme qui existent dans les phénomènes de la vision des corps blancs, noirs et colorés, ce qui ne signifie pas que les recherches futures ne pourront démontrer l'existence de ces rapports. » Le célèbre observateur conclut par cette remarque dont la portée n'échappera à personne : « Je pense que, dans les jugements où il y a une exagération d'une différence, les organes qui concourent à ces actes de la pensée se trouvent dans un état physique correspondant à celui des organes qui sont affectés dans les phénomènes du contraste simultané de vision, de sorte qu'il est difficile, tant que cet état dure, de percevoir des idées différentes de celles auxquelles cet état se rapporte. »

Dans une lettre au comte Durutte datée du 3 janvier 1850, le mathématicien philosophe Hoëné Wronski indique une gamme dont les nombres sont rythmiques au sens qui sera défini plus loin. Ces nombres apparaissent dans le *Résumé* de la *Technie harmonique* de son disciple le comte Camille Durutte ; mais ni le maître ni le disciple n'ont exposé les raisons de leur choix qui semble avoir été une de ces intuitions comme l'histoire de la science en enregistre si souvent.

D'autre part, M. Charles Lévêque, dans une étude psychologique publiée le 20 septembre 1884, a distingué nettement les deux concepts du rythme et de la mesure. Il définit le rythme un groupe de mesures limité périodiquement par un arrêt ou un repos ; la mesure une répétition indéfinie de groupes d'intervalles identiques limités par un temps fort. Ce qui distingue donc essentiellement le rythme, c'est la périodicité. Par exemple, à l'état normal, les battements du pouls sont une série de mesures à deux temps ; dans la vieillesse ou dans l'état pathologique, il se produit souvent un repos après un groupe de trois pulsations, dont une grande et deux petites ; dans ces cas, les battements du pouls sont des rythmes. En

général, dans la vie normale psycho-physiologique plus est grande la part de l'âme, plus il y a de périodicités, en un mot de rythme; plus est grande la part du mécanisme physiologique, plus il y a régularité indéfinie, en un mot mesure. Si on voulait figurer géométriquement les définitions de M. Charles Lévêque, on devrait, pour exprimer le plus simplement possible la périodicité du repos qui, dans le rythme, limite un groupe de mesures, représenter celles-ci par des arcs de cercles égaux comptés à partir d'un point d'origine qui marquerait le repos en revenant à leur point de départ; en effet le cercle est la plus simple des courbes fermées. La répétition indéfinie de groupes d'intervalles identiques, caractéristique de la mesure, se représenterait nécessairement par des segments égaux de droite, qui pourraient, dans le cas des temps forts, devenir des rectangles de largeur proportionnelle à l'intensité. Cela reviendrait à considérer les mesures, éléments constitutifs du rythme, comme des angles et les mesures prises en elles-mêmes comme des droites. C'est précisément le point de vue auquel j'ai été conduit par une voie bien différente.

Je me suis posé le problème de définir et d'étudier mathématiquement ces fonctions de contraste, de rythme et de mesure; mais comme ce sont à la fois des fonctions psychiques et des fonctions physiologiques, il s'agissait de relier les fonctions psychiques à des phénomènes d'*expression* susceptibles de détermination mathématique et de préciser un principe dont on pût ensuite déduire des nombres normaux.

I

S'il est un fait bien acquis par la psychologie contemporaine, c'est qu'il n'y a pas d'idée ni de sensation sans expression consciente ou non et sans modifications physiques corrélatives. L'expression est la manifestation d'une sensation ou d'une idée par les mouvements le plus souvent volontaires et conscients de la vie de relation : locomotion, station, voix, langage, mimique, et par les mouvements le plus souvent involontaires et inconscients de la vie dite animale : circulation, respiration, digestion, sécrétion.

Il n'y a pas de sensation sans modification motrice des organes. Si on regarde fixement un objet sans déplacer l'axe visuel, et sans fermer les paupières, la vision devient indistincte, on peut même obtenir les phénomènes d'hypnotisme sur lesquels Braid a, le premier, appelé l'attention. Réciproquement, un mouvement modéré de l'objet lumineux rend la vision plus facile. Si on palpe un objet sans déplacer le doigt, toute notion de contact disparaît au bout

de quelques secondes. Vierordt a démontré que la sensibilité tactile augmente de l'origine du membre à son extrémité, qu'elle dépend de la grandeur des mouvements et qu'elle est, pour chaque segment d'un membre, proportionnelle à la distance des points de la peau à l'axe de rotation du membre; par exemple, si on promène un compas avec le même écart de l'avant-bras à la pulpe du doigt ou de l'oreille aux lèvres, la sensation, d'abord simple, se dédouble et les deux pointes paraissent s'écarter de plus en plus. Il n'y a pas de sensation auditive sans variation de tension musculaire de la membrane tympanique. Si on emmanche un diapason la_3 à l'extrémité d'un tube de caoutchouc fixé hermétiquement à l'oreille droite par l'autre bout, et si on adapte hermétiquement à l'oreille gauche un tube en caoutchouc transmettant les pressions d'une poire à insufflation de Politzer, toute pression douce effectuée sur la poire à gauche produit une légère atténuation du son perçu à droite que l'auscultation permet de constater; en effet, d'un côté la chaîne des osselets actionnée mécaniquement tend et enfonce la membrane du tympan; de l'autre côté, le même effet se produit physiologiquement; il y a donc, en même temps que des déplacements passifs, production de mouvements actifs, synergiques d'accommodation dans les deux oreilles. L'odorat ne peut s'exercer qu'avec des mouvements respiratoires, le goût qu'avec des mouvements de la langue.

De même, il n'y a pas d'idée sans mouvement possible ou réel. L'observation journalière confirme les données d'appareils comme les pléthismographes et la balance de Mosso, qui enregistrent des modifications dans les phénomènes vasculaires en corrélation avec la plus légère émotion. En 1853, Chevreul faisait justice des pendules dits explorateurs et des baguettes dites divinatoires, en prouvant que les mouvements observés, si l'on tient un anneau suspendu par une ficelle, sont le produit de mouvements inconscients, dont le sens est déterminé par l'idée; en outre la vision du pendule avait pour effet d'accroître l'amplitude des oscillations. On a confirmé l'exactitude de ces observations. Il se peut cependant que les diverses matières *explorées* exercent une influence subjective qui détermine le sens des mouvements du pendule; mais la nature de cette influence dépendant de l'état normal ou pathologique des sujets ne peut être mise en évidence d'une manière constante par cet appareil. Récemment, M. A. Charpentier attirait l'attention sur une illusion d'optique qui est une nouvelle preuve des liaisons de l'appareil optique et des appareils de préhension. Lorsqu'on regarde pendant quelque temps dans une complète obscurité, un objet immobile, de petit

diamètre et faiblement éclairé, cet objet paraît se mouvoir. La vitesse angulaire du déplacement apparent est en moyenne de 2° à 3° par seconde; la direction du déplacement est variable; le plus souvent, pour l'auteur, l'objet paraît filer suivant une ligne courbe allant de bas en haut, et de dedans en dehors : ce sont les directions normales; l'étendue totale du déplacement peut atteindre et dépasser 30°, c'est-à-dire un douzième de la circonférence; ces points sont à noter. Il suffit de songer à voir un autre objet, ou à exécuter un acte dans une certaine direction pour provoquer le déplacement apparent de l'objet dans ce sens. L'observateur peut faire volontairement subir à son regard de petits déplacements en divers sens autour de l'objet considéré, sans cesser de percevoir le mouvement continu de celui-ci dans la direction primitive, et même l'illusion persiste dans la vision indirecte pour tous les points de fixation du regard. Ce n'est pas l'œil qui accomplit lui-même le mouvement, puisque, l'œil regardant vers le haut, l'objet devrait paraître filer vers le bas et réciproquement; supposons, au contraire, en même temps l'idée d'un second objet, par exemple, une porte qui se ferme, la prise de possession virtuelle de cet objet par nos appareils de préhension, l'idée changeant d'objet, ces appareils se déplaceront et le premier objet paraîtra se mouvoir dans le sens du second. On conçoit que le jalonnement successif par la main donne à notre appréciation de la direction une sûreté que la vision binoculaire, la diplopie monoculaire et le mouvement des yeux ne permettraient pas.

Toute notion, si abstraite qu'elle soit, ne saurait exister indépendamment d'une représentation soit visuelle, soit auditive, soit musculaire, soit verbale. L'attention de l'esprit à des idées abstraites a les mêmes signes extérieurs que l'attention fixée sur un objet concret; si l'idée est claire, l'expression est celle de la vision ou de l'audition distincte; si l'idée est obscure, l'expression est celle de la vision ou de l'audition confuse. Celui qui écoute un raisonnement difficile même exprimé en sons intenses a l'attitude de l'auditeur d'un son vague. Les difficultés idéales arrêtent court dans la marche le sujet pensant de même que des enchaînements faciles de faits psychiques accélèrent la marche : c'est exactement l'influence directe d'un objet concret attirant ou repoussant. Penser à une forme, c'est la dessiner plus ou moins par le geste. C'est pourquoi l'écriture a commencé par la peinture directe des idées quand il s'agissait d'objects concrets, symbolique, quand il s'agissait d'exprimer des objets abstraits. Les écritures phonétiques ont débuté également par des idéogrammes qui représentaient par image un objet et par rébus un autre exprimé par le même son.

M. Binet a étudié récemment les mouvements inconscients expressifs des hystériques hémi-anesthésiques. Si un de ces sujets pense spontanément à une personne ou à un objet, ou à un chiffre, ou si on le prie d'avoir ces pensées, la main anesthésique qui tient une plume écrit aussitôt le nom de la personne ou de l'objet ou le chiffre. Il a la représentation consciente des objets, mais non de ce qu'il écrit. La nature de l'image graphique inconsciente est suggérée en même temps par l'attitude donnée à la main; si on demande au sujet de penser un nombre et si au lieu de lui laisser une plume ou l'index libre on lui soulève le doigt un certain nombre de fois, quand on arrive au chiffre pensé, le doigt se raidit. Il y a ainsi une coordination entre les opérations conscientes et les opérations inconscientes : l'idée est consciente, le mode d'expression est inconscient. Chez ces sujets, M. Binet a trouvé que la sensation non perçue sous forme tactile ou musculaire apparaît sous forme visuelle. Le sujet pense le nombre d'applications du compas qu'on exerce sur sa peau; parfois il le pense sans erreur, ce nombre dépassât-il cent. Il voit sa main, les pointes du compas, le nombre des applications dessinées comme à la craie sur un tableau noir. Mais il ne faut pas croire que le sujet ait conscience de compter les excitations; il ne perçoit que le total. De véritables calculs inconscients se peuvent constater. Je laisse la parole à M. Binet : « Lorsqu'on fait tracer à la main anesthésique un chiffre arabe, puis un second chiffre au-dessous du premier, puis une ligne transversale au-dessous du second chiffre, il arrive que le sujet inscrit spontanément au-dessous de la ligne le total des deux chiffres : il en a fait l'addition. On écrit 3, puis 5, le sujet écrit 8. Demandons-lui maintenant à quoi il a pensé : le sujet répond qu'il a vu dans son esprit le chiffre 3, qui s'est bientôt effacé, puis le chiffre 5 s'est présenté le dernier et comme il a persisté plus longtemps que les autres dans la conscience, c'est celui-là que le malade a pensé. Le sujet n'a pas conscience du rapport qui lie le 3e chiffre aux deux premiers.... » Lorsque le sujet est parvenu, après quelque hésitation due au retard de perception, à se représenter l'attitude de son membre anesthésique, il est incapable de se représenter une autre attitude (par exemple la main ouverte, si le poing est fermé en contracture) tant que l'opérateur n'intervient pas pour modifier cette attitude.

L'existence de perceptions inconscientes est un fait établi par d'autres expériences : MM. Liégeois et Bernheim suppriment par suggestion pour un sujet une personne qui se livre devant lui à différents actes; ce sujet dit ne rien voir et ne rien entendre; puis ils abolissent la suggestion, rendent visible la personne supprimée et

par une suggestion nouvelle arrivent à faire dire au sujet tout ce que cette personne a fait ou dit, ce qui prouve que le sujet, dans la première expérience, avait vu et entendu sans en avoir conscience.

Ces faits démontrent l'impossibilité de séparer la sensation d'une diminution dans la quantité des réactions motrices, réelles ou possibles, puisque l'objet senti est une limitation du mouvement réel ou possible de l'être vivant. Ils démontrent l'impossibilité de séparer l'idée d'une augmentation dans la quantité des réactions motrices, puisque toute perception consciente ou non (toute idéation abstraite s'exprimant comme une perception) est une réalisation consciente ou non de l'objet à une échelle variable suivant l'état mental par le mécanisme vivant. Mais il convient de bien distinguer la perception consciente et la perception inconsciente. La perception consciente et par conséquent son expression est la reproduction plus ou moins infidèle de l'objet, car la conscience est subordonnée à des conditions qui font de nos sens un instrument sujet à des erreurs calculables d'ailleurs et légitime seulement quand il est corrigé par le raisonnement et par la science. La perception inconsciente, dont les expériences de MM. Liégeois et Bernheim offrent un exemple, et par conséquent son expression est au contraire une reproduction fidèle de l'objet, au moins à l'état normal ; les preuves en sont dans les faits précités, dans l'infaillibilité de l'instinct, dans la dextérité avec laquelle les sujets en état de somnambulisme, en général tous les êtres inconscients, se dirigent à travers des dangers dont la seule notion consciente serait parfois fatale.

II

Nous pouvons aborder maintenant le problème du plaisir et de la douleur. C'est le problème le plus général que puisse se poser la psychologie car les sens, l'imagination, la pensée, si abstraite qu'on la suppose, ne peuvent s'exercer sans éveiller un sentiment de plaisir ou de peine qui s'exprime. Il n'y aurait pas de conservation possible sans perception inconsciente ou consciente de plaisir ou de peine : les conditions de production de ces états sont infinies, mais aucun fait n'échappe à cette caractéritisque. C'est un problème que l'être vivant le plus humble comme le plus élevé doit résoudre à chaque instant pour pouvoir, suivant la solution, échapper à la mort ou se diriger vers l'accomplissement de ses fonctions.

Les psychologues rattachent le plaisir au sentiment de la continuité ou de l'accroissement des fonctions psychiques, la peine à la discontinuité ou à la diminution de ces fonctions. Mais lorsque je

demande : « Quelles sont les conditions de continuité des fonctions psychiques? » je suis incapable de définir les termes du problème. Si au contraire je demande : « Quelles sont les conditions de continuité ou de discontinuité des mouvements expressifs de l'idée? » je pose un problème scientifique, dont les termes pourront être précisés, qui n'est pas différent du problème de la dynamogénie et de l'inhibition considérées dans leurs résultats fonctionnels finaux, indépendamment du mécanisme physico-chimique qui les produit.

D'après la définition de M. Brown-Séquard : sont *dynamogènes* les irritations nerveuses qui, plus ou moins instantanément, pour une durée plus ou moins longue, dans des parties nerveuses ou contractiles plus ou moins distantes du lieu de l'irritation, exagèrent plus ou moins une puissance ou une fonction ; sont *inhibitoires* les irritations nerveuses qui, dans les mêmes conditions, font plus ou moins disparaître une puissance ou une fonction. Les effets d'inhibition sont encore connus sous le nom de phénomènes d'arrêt.

Si le problème du plaisir et de la peine posé sous la forme objective gagne la précision scientifique, le problème de la dynamogénie et de l'inhibition gagne à être rapproché du point de vue psychologique, des données complémentaires. En effet, dans l'état actuel de la science, il est impossible de préciser généralement le problème de la dynamogénie et de l'inhibition, car le plus souvent nous manquons des données numériques nécessaires sur les quantités d'excitation et sur les quantités correspondantes de réaction physiologique. Mais on peut, dans des cas particuliers, poser un problème précis, si d'une part on choisit des excitants bien définis : mesures linéaires, vibrations sonores, longueurs d'ondes lumineuses, etc., si, d'autre part, on complète l'insuffisance des données sur les variations du travail physiologique par la connaissance de la nature agréable ou désagréable des réactions mentales correspondantes, lesquelles sont, comme le prouvent les expériences dynamométriques, accompagnées, le plaisir, de dynamogénie, la peine plus ou moins rapidement d'inhibition de l'effort musculaire. En effet, d'après les expériences de M. Féré, un Dr G. dont la force à la main droite varie de 50 à 55 kilogrammes, dès qu'on approche vivement de ses narines un flacon de musc pur, déclare cette odeur extrêmement désagréable, et voit sa force baisser à 45 kilogrammes. Si on place le flacon à distance, il déclare l'odeur très agréable, et donne 65 au dynamomètre. Chez une hystérique, l'approche du flacon de musc détermine une sensation très agréable qui se traduit par 46 kilogrammes au lieu de 23.

Il ne s'agit pas d'aborder le problème objectif actuellement inex-

tricable de la cinématique de l'expression humaine pour chaque excitant, mais de restituer les *expressions mathématiques rigoureuses et inconscientes* de ces excitants et de préciser les lois générales de ces schèmes chez l'être vivant. Chaque excitant est dynamogène ou inhibitoire, dans une certaine mesure à la fois l'un et l'autre; puisqu'il n'y a que deux caractéristiques possibles et irréductibles l'une à l'autre de tous les excitants, un schème à deux dimensions suffit à les exprimer. Mais la dynamogénie et l'inhibition ne varient pas dans le même sens que l'intensité de l'excitant : on sait qu'un rapport de nombres de vibrations plus grand qu'un rapport donné ne correspond pas à un intervalle musical plus consonant, ni un rapport plus petit à un intervalle musical plus dissonant. Ces fonctions subjectives sont donc des fonctions *d'ordre*; elles dépendent de ces quantités que Hamilton a appelées *vecteurs*, définies par la direction, en conséquence par trois données numériques qui les rapportent aux axes coordonnés, en opposition aux quantités qu'il appelle *scalaires*, définies par une seule donnée numérique. Par exemple, une température est une quantité scalaire; il suffit, en effet, d'une seule donnée, un nombre de degrés, pour la définir : un courant est une quantité vecteur, en ce qu'il faut non seulement indiquer son intensité, mais sa direction. De même, pour définir un excitant ou une variation d'excitation au point de vue subjectif, il faut non seulement en marquer la quantité, mais aussi le caractère dynamogène ou inhibitoire, rythmique ou non rythmique : ce qui revient à une représentation de cet excitant en direction, de cette variation d'excitation en changement de direction, comme il va être établi.

En effet, au point de vue de la conscience (et nous pouvons admettre la simplification de ce point de vue subjectif, sauf à en démontrer ultérieurement la légitimité), l'être vivant est un centre muni de rayons définis d'activité (ses appendices supérieurs et inférieurs droits et gauches), dont le mécanisme est assimilable à un compas. Il est clair que plus l'être vivant s'élèvera en organisation, plus le schème de ses opérations s'écartera de cette forme; il y aura des résultantes complexes des mouvements circulaires de parties isolées; mais l'impossibilité de coordonner rigoureusement des appendices en des actions simultanées pendant un temps fini et par suite la tendance des opérations simultanées à devenir successives et indépendantes les unes des autres, permettent de considérer cette forme circulaire comme la forme élémentaire, normale et persistante du mécanisme vivant.

Pour l'homme, par l'étude schématique de la mécanique animale on peut prouver facilement que toutes les actions nerveuses ont pour

appareil de transmission des ramifications de centres, que tous les mouvements articulaires se réduisent aux fonctions du levier simple, les leviers étant les os, les puissances les muscles, les résistances le poids du corps ou ceux des objets sur lesquels s'exerce notre force, les points d'appui les articulations. Par exemple, le ginglyme des anatomistes (les articulations des phalanges entre elles : articulation occipito-atloïdienne, articulation du fémur avec le tibia. etc.) n'est qu'un angle dont les deux côtés sont mobiles l'un par rapport à l'autre dans un même plan : l'extrémité de l'os mobile ne peut évidemment décrire que des portions de cycle. Les condyliennes sont des systèmes dans lesquels l'extrémité mobile de l'os décrit deux cycles dont les plans sont rectangulaires (exemple : l'articulation du premier métacarpien avec le trapèze). Les enarthroses ne sont que des systèmes dans lesquels l'extrémité de l'os mobile décrit une infinité de cycles, dont le centre est tantôt sur l'os mobile (exemple : articulation scapulo-humérale), tantôt sur l'os fixe (exemple . articulation métacarpo-phalangienne). Les mouvements de révolution conique du radius autour du cubitus, de révolution cylindrique des vertèbres les unes sur les autres, rentrent dans la même loi, de même que les mouvements du corps dans la marche.

Le problème du plaisir ou de la dynamogénie revient à demander : Quelle est la forme des mouvements spontanés expressifs d'une idée consciente ou inconsciente, qui peuvent être décrits continûment, c'est-à-dire sans interruption dans le temps et dans l'espace, et qui, par conséquent, sont capables de produire un travail virtuel ou réel correspondant à une exagération des fonctions physiologiques? Le problème de la peine ou de l'inhibition revient à demander : Quelle est la forme des mouvements spontanés expressifs d'une idée consciente ou inconsciente qui ne peuvent être décrits que discontinûment, c'est-à-dire avec des empêchements en chaque point de l'espace et en chaque instant de la durée, et qui correspondent, par conséquent, à une diminution virtuelle ou réelle des fonctions physiologiques?

Par exemple, un compas astreint à ne pouvoir dépasser une certaine ouverture peut décrire continûment, en conséquence avec production de travail, toutes les circonférences du rayon de son ouverture et, jusqu'à une certaine limite, celles d'un rayon plus petit : circonférences que nous appellerons *normales*; mais il décrira discontinûment toutes les circonférences de rayon plus grand que son ouverture, car il devra transporter successivement sa pointe, à partir du centre, sur des points d'une de ses circonférences normales et décrire de chacun de ces points de nouvelles circonférences qui

détermineront chacune un point d'arrêt (point de contact) sur la grande circonférence; dans ce cas, il n'y aura pas de travail extérieur circulaire, et le travail serait évidemment nul, si le centre était astreint à rester fixe. Il y aurait également empêchement si le compas devait tracer, par exemple, une conique, et en général toute courbe autre qu'une de ses circonférences normales, cette courbe fût-elle contenue à l'intérieur de cette circonférence.

On voit immédiatement que l'être vivant décrira : 1° continûment tous les petits cycles du rayon d'un de ses appendices supérieur ou inférieur, droit ou gauche; 2° d'une manière relativement discontinue, c'est-à-dire avec points d'arrêt, tous les grands cycles obtenus par la coordination de ces appendices; 3° enfin d'une manière absolument discontinue, c'est-à-dire avec une infinité de points d'arrêt, tous les très grands cycles qu'il ne peut tracer que par sa translation sur leur contour.

Puisque la forme du plan d'expression considérée d'une manière générale est, d'après les données de la conscience, un cercle, le problème qui se pose ensuite est celui-ci : Quelles sont les directions symboliques du plaisir ou de la dynamogénie? Quelles sont les directions symboliques de la peine ou de l'inhibition?

Nous avons une double source d'information : l'observation psychologique et l'expérimentation physiologique. La conscience et le langage associent le plaisir et le maximum de travail à égalité d'effort subjectif avec les directions de bas en haut et de gauche à droite : il est inutile de mentionner le sens psycho-physiologique des mots *bas*, *haut*, *droit*, *gauche*. D'autre part, si l'on mesure chez des sujets droitiers les pressions exercées au commandement sur le dynamomètre, on constate que les directions en haut et à droite sont dynamogènes de l'effort musculaire, tandis que les directions en bas et à gauche sont relativement inhibitoires de cet effort. M. le Dr Féré a bien voulu, sur ma prière, mesurer au dynamomètre et enregistrer au dynamographe les variations de la force disponible d'un sujet de la Salpêtrière, suivant qu'il considérait des disques colorés tournant en haut à droite ou tournant en haut à gauche; il a toujours trouvé la dynamogénie plus considérable pour les disques tournant à droite. D'ailleurs, pour les sujets sensiblement droitiers, un cycle dont les tangentes sont dirigées en haut à droite, en bas à gauche (fig. 2), est plus agréable à l'œil qu'un cycle dont les tangentes sont dirigées en haut à gauche et en bas à droite (fig. 1).

Il est donc établi que, réalisées plus ou moins par les yeux ou par les appendices supérieurs ou inférieurs, les directions en haut et à droite sont dynamogènes, et les directions en bas et à gauche sont

inhibitoires. Réciproquement les directions en haut et à droite symbolisent les excitations agréables ou dynamogènes, les directions en bas et à gauche les excitations désagréables ou inhibitoires. Or les couleurs sont dynamogènes plus ou moins, par exemple, de l'effort musculaire, comme le prouvent les expériences de M. Féré sur les hystériques, ou encore d'une fonction visuelle comme la perception des différences de clarté. En effet, on sait par les expériences de M. Charpentier que la perception différentielle de clarté croît, quand la réfrangibilité des couleurs diminue. Le rouge, le jaune, sont relativement dynamogènes, le vert, le bleu, le violet, relativement inhibitoires de cette fonction. Puisqu'il y a des couleurs relativement dynamogènes et des couleurs relativement inhibitoires comme il y a des directions dynamogènes et des directions inhibitoires, il est

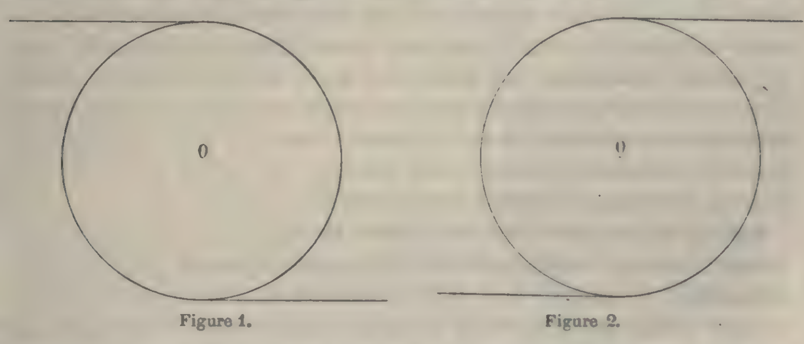


Figure 1. Figure 2.

plausible d'admettre que l'être vivant exprime ses sensations des couleurs dynamogènes par des directions dynamogènes, ses sensations des couleurs inhibitoires par des directions inhibitoires.

C'est ce que confirme l'expérience, et cette liaison de la couleur et de la direction va permettre de démontrer expérimentalement que non seulement les directions correspondant aux quatre points distants du quadrant sont expressives de la dynamogénie et de l'inhibition, mais aussi les directions intermédiaires, en un mot, que le mode d'expression est continu. A cette fin, je trace au double décimètre, dans les différentes directions, des traits égaux; je cherche ensuite à les reproduire à l'œil nu; puis variant l'ordre des expériences, les yeux munis de verres coloriés aussi purs que possible, je note les erreurs commises en plus ou en moins. L'œil muni d'un verre rouge ou d'un verre vert-bleu, on trace des verticales trop grandes souvent de 1/8 du modèle; muni d'un verre violet ou d'un verre vert, on trace des obliques inclinées à gauche trop grandes souvent de 1/16 du modèle; muni d'un verre bleu ou d'un verre orangé, on trace des obliques inclinées à droite trop grandes souvent de

1/20 du modèle; muni d'un verre jaune, on trace de gauche à droite des horizontales trop grandes. Il y aura lieu de rechercher les variations d'appréciation des angles sous l'influence de la vision de groupements de couleurs; ces expériences, qu'on peut varier à l'infini, apporteront sans doute des confirmations nouvelles de la réalité de ce schème de la couleur par la direction. Enfin, des faits de pathologie mentale recueillis par MM. d'Abbadie, Galton, Bertillon, etc., viennent confirmer d'une manière générale cette association du nombre, de la couleur et de la direction. Beaucoup de personnes que j'ai interrogées à des intervalles de temps très éloignés ont constamment assigné à la série des nombres des dispositions spéciales parfois colorées, s'étonnant que ces manières de voir leur soient particulières. On doit donc considérer comme une généralisation de l'expérience le principe suivant : L'être vivant représente toute variation d'excitation par des changements de direction plus ou moins conscients, ces directions étant marquées spécialement par la mise en mouvement plus ou moins sensible des appendices supérieurs et inférieurs droit ou gauche, lesquels, individuellement, peuvent décrire des petits cycles continus et, quand ils sont coordonnés, des grands cycles relativement discontinus.

Mais ce schème de la direction, dont les méthodes expérimentales convenablement variées pourront mesurer l'amplitude pour d'autres excitations, ne saurait être arbitraire. Admettre qu'il n'y a aucun rapport entre les différentes directions subjectives et les couleurs scientifiquement définies, ce serait nier l'existence de toute loi d'organisation et ne tenir aucun compte des faits d'expression rigoureuse et de ces calculs inconscients constatés par l'expérience. Sans une mathématique exacte capable de distinguer les excitants dynamogènes et inhibitoires et de choisir entre les uns et les autres suivant le cas, l'être vivant dans les mêmes conditions subjectives et objectives serait incapable de réagir d'une façon constamment identique. Il n'y aurait ni vie, ni loi, ni physiologie générale possibles. Le problème qui se pose est donc celui-ci : étant donné le schème des directions, restituer la mathématique inconsciente qui exprime rigoureusement les excitants sensibles et possibles et explique les modes irréductibles de réaction psycho-physiologique de la dynamogénie et de l'inhibition, du plaisir et de la peine.

Mais il est clair qu'il faut distinguer quatre catégories de plans : un excitant pris en lui-même, comme la lumière rouge ou la lumière violette, peut être dynamogène ou inhibitoire; il se représentera individuellement dans un plan que je puis appeler *primaire*. Si ces deux lumières sont perçues successivement, elles seront compa-

rées par la mémoire et se représenteront sur un plan commun que je puis appeler *secondaire* et qui est le *cercle chromatique*; suivant leur écart sur ce schème, cette succession sera dynamogène ou inhibitoire. Supposons un excitant d'un sens différent, soit un son ou une température; cet excitant, après avoir été représenté individuellement et s'être marqué sur le plan des sons ou des températures, se représentera suivant son degré de dynamogénie ou d'inhibition par rapport à d'autres sensations sur un plan qui symbolise à chaque instant l'ensemble des excitants d'une même unité psychophysiologique et que je puis appeler *ternaire*. Si, au lieu de choisir des excitations se rapportant à une même unité psycho-physiologique comme les sensations, les sentiments, les motricités, les perceptions, les volontés, on choisit des faits psychiques quelconques, le problème se complique encore et on est en présence d'un plan *quaternaire*. Mais ce problème de représentation de l'ensemble des excitants suppose la solution du problème des représentations ternaires, secondaires et primaires; d'autre part le problème de la représentation de chaque excitant pris en lui-même suppose l'accomplissement de la mathématique subjective. Au contraire, le problème des représentations de relations entre les excitants d'une même espèce est relativement facile, car il ne suppose que l'étude de schèmes de rapports entre les nombres entiers. C'est par ces plans secondaires que je devais débuter et ce sont, en effet, des plans de cet ordre qui m'ont permis de résoudre les problèmes de compléments et d'harmonies de couleurs, les problèmes du tempérament, de la constitution des gammes, des lois de l'harmonie et de la mélodie des sons. Je ne puis que renvoyer pour les détails aux introductions de mon *Cercle chromatique* et du *Rapporteur esthétique* [1].

Toutefois, il importe de dire comment il est possible d'étudier et d'utiliser dans l'esthétique des concepts abstraits, comme les notions d'espace et de temps déterminés par leur expression motrice. C'est un fait qu'une détermination de l'espace peut se représenter toujours revenant à son point de départ et que nous pouvons confondre le point final avec le point initial, tandis que, dans le temps, une détermination finale comme un avenir quelconque ne peut être identifiée

1. *Cercle chromatique présentant tous les compléments et toutes les harmonies de couleurs avec une introduction sur la théorie générale de la dynamogénie, autrement dit du contraste, du rythme et de la mesure.* Paris, Charles Verdin, grand in-folio. *Rapporteur esthétique. Notice sur les applications à l'art industriel, à l'histoire de l'art, à l'interprétation de la méthode graphique, en général à l'étude et à la rectification esthétique de toutes formes.* Paris, G. Séguin, petit in-folio.

avec une détermination initiale comme un passé. Représentons ces faits par nos schèmes : nous pouvons traduire les représentations d'espace en cycles continus, tandis qu'il nous faudra traduire les représentations du temps en cycles discontinus, c'est-à-dire continus en sens contraire à partir du point d'arrêt. Il ne faut pas oublier que la forme circulaire est imposée à notre représentation par la conscience et l'impossibilité de confondre pour le temps le point initial avec le point final, loin d'exclure ce schème, doit s'exprimer immédiatement sur le fait par son moyen. Mais d'après l'expérience, les cycles continus réalisés avec le moindre effort subjectif, ou dynamogènes, sont orientés de gauche à droite en haut, les représentations de l'espace s'orienteront donc suivant ces cycles : les représentations du temps suivant les cycles contraires. D'autre part, nous savons que la sensation correspond à un arrêt qui détermine en conséquence une réaction en sens contraire. Une sensation qui, comme la sensation visuelle, s'exerce dans l'espace, puisqu'elle est différenciée par la position, la couleur et l'éclairement des points, se comptera donc sur un cycle orienté de droite à gauche en haut, tandis qu'on comptera sur un cycle orienté en sens contraire une sensation qui, comme la sensation auditive, s'exerce dans le temps, puisqu'elle est différenciée par l'amplitude, le nombre et la forme des vibrations dans l'unité de temps. C'est ainsi qu'il m'a été possible d'asseoir sur des bases solides la restitution des calculs inconscients, visuels et auditifs.

La méthode qui permet de déterminer les sens de représentation de sensations distinctes permet d'orienter également les sensations simples dans lesquelles se décompose une sensation complexe. comme la sensation visuelle : sensation de lumière, sensation de couleur, sensation de forme; il suffit de savoir que chacune de ces sensations, par rapport à la précédente, correspond à un travail psycho-physiologique plus complexe (ce que l'expérience démontre en marquant la nécessité d'excitations lumineuses de plus en plus intenses pour la distinction de la lumière, de la couleur et de la forme d'un groupe de points). Or nous avons, dans les directions à gauche, en bas, à droite, en haut, des représentations de l'inhibition et de la dynamogénie; nous pouvons assigner à la sensation lumineuse le secteur gauche, à la sensation de couleur le secteur situé en bas à droite et à gauche, à la sensation de forme le secteur de droite. Les directions sont distantes de 1/3 de circonférence : ce qui n'implique pas entre le travail expressif correspondant à la sensation de forme et le travail expressif correspondant à la sensation lumineuse le rapport simple de 3 à 1 : car cette forme circulaire que

j'assigne au plan de représentation est un fait limite que l'étude de l'influence séparée et réciproque des fonctions subjectives les unes sur les autres devra déformer et plier à l'expression rigoureuse des fonctions complexes de la physique mathématique, mais qui, en attendant, suffit aux cas relativement simples que l'esthétique doit d'abord étudier.

De ce principe que l'être vivant représente inconsciemment et rigoureusement toute variation d'excitation par des changements de direction de la force, plus précisément, par la mise en jeu plus ou moins sensible de ses appendices supérieurs ou inférieurs dans un plan vertical, il ressort immédiatement trois fonctions subjectives que j'appelle le *contraste*, le *rythme* et la *mesure*.

Le contraste est la fonction qui, en rapportant les directions à d'autres qui diffèrent au maximum ou au minimum dans certaines conditions impliquées par la nature de nos représentations, introduit des nombres entiers dans nos divers procédés de réaction et constitue nos unités naturelles de mesure. On voit immédiatement que cette forme circulaire du plan de représentation permet de réduire à des questions de droite et de gauche les problèmes de diversités. Lorsque Chevreul énonçait, ainsi que je l'ai rappelé, sa loi du contraste simultané des couleurs, désignant les tons et les teintes complémentaires comme le plus *dissemblables* possible, il ne définissait pas cette *qualité* qui ne peut être précisée que ramenée à une quantité, laquelle dépend du mode de figuration. C'est un fait de conscience que nous rapportons à la plus grande ou à la plus petite longueur d'un champ visuel déterminé, abstrait ou concret, une distance que nous voulons évaluer : c'est encore un fait que, pour économiser nos forces dans l'appréciation d'un ensemble, nous substituons à l'infinité des représentations actuelles les représentations le plus différentes possible entre elles; il était donc essentiel de rechercher dans le cercle de représentation les points de contraste maximum et minimum de deux directions. Mais pour préciser les nombres qu'introduit dans les tracés le fait de la réalisation des cycles soit simultanément par la coordination de la droite et de la gauche, soit successivement par l'action de la droite ou de la gauche, il fallait évidemment relier ces opérations de l'être vivant en fonction du temps à des opérations mathématiques. Mon théorème fondamental, d'après lequel les représentations successives ou discontinues correspondent aux algorithmes d'addition et de soustraction, les représentations simultanées ou continues, aux algorithmes de multiplication et de division, et que je devais établir, comme toutes les propositions de mon travail, par des considérations d'ordre

subjectif indépendantes des mathématiques ordinaires, revient au fond à ce principe des probabilités composées : « Lorsqu'un événement se compose du concours de plusieurs autres dont les arrivées ne se gênent en aucune façon, la probabilité de cet événement est le produit des probabilités des événements concourants. » Il faut au point de vue subjectif, pour que les arrivées des événements concourants ne se gênent en aucune façon, qu'elles ne soient pas successives; donc elles ne peuvent être que simultanées.

Le rythme est le caractère des représentations qui, par rapport à d'autres, sont l'occasion de mouvements virtuels continus ou dynamogènes; si l'on se place au point de vue mathématique, c'est le caractère de tous les changements de direction expressifs de variations d'excitations ou de tous les polygones inscriptibles dans le cercle par le compas auquel est assimilable le mécanisme idéal de l'être vivant, c'est-à-dire, suivant la belle découverte de Gauss, de tous les polygones dont les nombres de côtés sont de la forme de 2^n, $2^n + 1$ (premier), ou le produit de nombre de ces formes. Cette loi mathématique, liée aux plus importantes théories de l'analyse, en déterminant l'irréductibilité de deux ordres de constructions rationnelles réalisables continûment ou non pour un certain mécanisme répond remarquablement au caractère de la dynamogénie et de l'inhibition, si l'on accepte ma généralisation de calculs inconscients rigoureux.

La mesure ne diffère du rythme que par la nature spéciale des représentations; elle est, si l'on se place au point de vue mathématique, le caractère des nombres d'arrêts ou d'unités qui, sur le rayon ou sur un grand cycle absolument discontinu, sont rythmiques.

On voit que l'élément du rythme revient à un angle, et l'élément de la mesure à un segment de droite, conformément aux analyses psychologiques de M. Lévêque. Il importe seulement de faire une distinction entre les rythmes et les mesures dynamogènes ou normalement agréables et les rythmes et les mesures inhibitoires ou normalement désagréables : c'est aux premiers, les seuls conformes à notre organisation, que j'ai par définition réservé le nom de rythmes et de mesures pour bien rappeler le caractère subjectif de ces fonctions.

Ces principes ont permis la construction de formes normalement agréables au point de vue des exigences de la vision : ils s'agissait seulement de rendre cette construction pratique. C'est l'objet du rapporteur et du triple-décimètre esthétiques.

Mais, grâce au caractère schématique des directions, ces définitions, très claires quand il s'agit de lignes, s'appliquent immédiate-

ment aux couleurs dès que, par la théorie du contraste, on est parvenu à représenter les différentes lumières du spectre par des points dirigés, autrement dit, à construire un cercle chromatique rationnel. J'ai été conduit à déformer circulairement le spectre à partir du rouge C figuré sur le rayon vertical supérieur jusqu'au violet G figuré à 40°, 54′, 36″ à gauche de cette verticale. Ce dernier intervalle est occupé par le pourpre. La couleur, sur chaque rayon, est dégradée du blanc au noir à partir du centre et sur chaque arc, de sa propre teinte à la teinte la plus voisine. Tous les points situés sur la moitié de chaque rayon reproduisent la couleur spectrale : à partir du rouge C et de gauche à droite, chacun des points distants de 45° exprime, par rapport au précédent, le nombre 1,052, qui, dans la théorie de l'éther, marque des vibrations et représente en musique l'intervalle du demi-ton. C'est du schème exact des intervalles par des angles que dépendait la précision de tous les résultats. Cela posé, d'après le principe admis, la sensation colorée se marque par une direction qui en définit le caractère dynamogène ou inhibitoire; selon qu'elle est lumière ou pigment, elle se marquera ou sur un cycle continu ou sur un cycle relativement discontinu; en effet, un ensemble d'excitations variées comme les couleurs lumières s'exprimera par un cycle continu dont on aura préalablement déterminé le sens normal, car la sensation de blanc, qui résulte de la simultanéité de ces sensations, est, si l'on se place au point de vue psychique, normalement agréable, si l'on se place au point de vue physiologique, susceptible d'exagérer les fonctions ou de produire du travail, en un mot dynamogène; au contraire, un ensemble d'excitations variées comme les couleurs pigments, s'exprimera par un cycle relativement discontinu, dont on aura préalablement déterminé le sens normal, car la sensation de noir qui résulte de la simultanéité de ces sensations colorées est, si l'on se place au point de vue psychique, normalement désagréable, si l'on se place au point de vue physiologique, susceptible d'empêcher les fonctions ou la production de travail, en un mot inhibitoire.

D'après ce mode de figuration, lorsqu'il y a sensation de couleur, il y a arrêt de la direction en un certain point; mais avoir l'idée d'arrêt, c'est se représenter cet arrêt sous une forme motrice; or, je ne puis me représenter un arrêt de direction qu'en réalisant simultanément la direction contraire. J'en conclus que toute sensation d'une couleur sera suivie de la sensation d'une autre couleur : c'est ce que vérifie l'expérience par l'apparition de la couleur appelée *complémentaire*. Si j'observe que les deux directions contraires ne peuvent être réalisées simultanément à cause de la dissymétrie de

mes forces à droite et à gauche et que, d'après la forme générale de mes représentations, je ne puis les figurer que comme deux cycles inverses simultanés, réductibles toujours à un cycle continu, je conclus, puisque ce cycle continu correspond à la sensation de blanc, que toute sensation simultanée de deux couleurs complémentaires sera une sensation de blanc; c'est ce que confirme l'expérience. Voilà une application simple de la fonction du contraste.

Choisissons maintenant pour exemple deux sensations de couleurs différentes; d'après le principe, ces deux sensations se marquent par deux directions distantes d'un certain angle : cet angle est un élément nouveau, indépendant des effets complexes de contraste qui se produisent avec ce résultat inconscient de me faire connaître la section de circonférence déterminée. Si cette section correspond à deux sommets consécutifs de polygones rigoureusement inscriptibles dans le cercle par des cycles, je tendrai, toujours d'après le caractère moteur de l'idée, à réaliser ces cycles; ce sera le symbole du travail physiologique correspondant, la conscience m'avertit que ces excitations sont agréables. Si, au contraire, la section de circonférence déterminée par les deux directions qui expriment des excitations correspond à deux sommets consécutifs de polygones qui ne peuvent être rigoureusement inscrits par des cycles continus, ce sera le symbole d'un empêchement dans le travail physiologique correspondant; ces excitations, ma conscience les caractérise comme désagréables. Voilà un exemple d'une application simple de la fonction du rythme.

Considérons enfin une teinte pigmentaire; d'après le principe, cette sensation se marque en un certain segment du rayon d'un cycle relativement discontinu. Si ce segment, rapporté à l'origine, est à une distance exprimée par un multiple rythmique du premier segment compté à partir du centre et correspondant à la sensation du blanc pur, on voit facilement, par des considérations analogues aux précédentes, que la teinte pigmentaire sera agréable : il y aura *mesure*. Si l'on choisit deux teintes plus ou moins saturées d'un même pigment, ces deux sensations, d'après le principe, se marqueront en des segments différents du rayon d'un cycle relativement discontinu. Suivant que dans le sens du cercle chromatique le second pigment est centripète ou centrifuge, on prend la différence ou la somme des nombres marquant les positions respectives de ces segments; si cette différence ou si cette somme est rythmique, il y a *mesure* dans ces teintes.

Toutes ces considérations ont été remarquablement vérifiées par l'expérience, bien entendu pour les sujets normaux et sensibles,

elles justifient pour la couleur la belle intuition de Leibnitz : « Musica est arithmetica nescientis se numerare animi. »

La même méthode qui m'a permis de réaliser ces harmonies de couleurs et de formes m'a permis de calculer, en conséquence d'une théorie générale de la complémentaire, les rapports normaux des longueurs d'onde des couples de couleurs complémentaires et les fractions de l'horizontale dont on fait respectivement trop courtes, en voulant les faire égales à cette ligne, des lignes dans des directions quelconques. On peut également déterminer par cette voie les corrections qu'il faut faire subir aux angles pour qu'ils conservent apparemment leur grandeur réelle dans toutes les situations. Par des déductions directes de la représentation des couleurs sur des directions, j'ai pu obtenir des modifications de l'irradiation. La théorie du contraste et le sens d'expression de la sensation auditive déterminé ainsi qu'il a été expliqué m'ont permis également de retrouver les variations d'intervalles musicaux suivant la mélodie, l'harmonie et la nature de l'accord observées par MM. Cornu et Mercadier. Les deux types de réaction continu et discontinu se retrouvent dans la distinction des gammes majeure et mineure. Les mêmes lois qui régissent les harmonies de formes et de couleurs s'appliquent avec des changements secondaires à l'harmonie musicale. Elles s'appliqueront avec les modifications convenables à tous les excitants des sens : pression, température, odeurs, saveurs. Pour ces deux derniers excitants, les difficultés sont purement expérimentales. Je vais prochainement faire construire des thermomètres, capables de doser des excitations dynamogènes ou inhibitoires et de préciser le caractère normal ou anormal de la température subjective.

En résumé, le fait que toute action psychique s'exprime, le fait qu'au point de vue de la conscience la forme des mouvements d'expression considérée généralement est circulaire, les influences constatées des différentes couleurs sur les tracés des traits suivant les différentes directions, les nécessités pour l'être vivant de classer à chaque instant toutes les excitations en dynamogènes ou inhibitoires, c'est-à-dire sous deux caractéristiques irréductibles, tous ces faits impliquent l'existence réelle de cycles de représentation, qui expriment, suivant des lois qu'il fallait restituer, chaque excitant, toute variation d'excitants de chaque espèce, les ensembles d'excitants par des points dirigés soumis à une mathématique subjective inconsciente, dont les trois fonctions sont le contraste, le rythme et la mesure.

III

Je ne pourrais, sans entrer dans des détails considérables, énoncer toutes les applications de ce principe, lesquelles se multiplieront d'ailleurs avec les progrès de l'expérimentation physique, physiologique et psychologique, et avec l'analyse encore rudimentaire des fonctions subjectives. Nos représentations, c'est-à-dire les expressions plus ou moins motrices, conscientes ou non, de nos idées, sont les faits les plus généraux que l'on puisse concevoir et s'appliquent à tous les objets possibles. Leur existence justifie l'intuition profonde des géomètres pour qui toute nouvelle fonction analytique aura tôt ou tard son application en physique, et explique remarquablement le fait que plusieurs formules célèbres s'appliquent à la fois à des phénomènes physiques et à des probabilités.

Il est évident que l'établissement de schèmes de propriétés et de fonctions mathématiques doit permettre d'établir entre ces schèmes, des relations mathématiques, et de constituer une doctrine indépendante des principes actuels. Admettre mon principe extrêmement général équivaut à admettre un grand nombre de postulats féconds, dont l'usage ne peut manquer de procurer des résultats plus rapides. Je pourrais citer, comme facilement susceptibles d'un exposé nouveau, la théorie des fonctions circulaires, certaines parties du calcul des probabilités, la théorie du pendule, etc.

Mais ces schèmes représentent encore ce que l'on est convenu d'appeler des forces physiques et des expressions de phénomènes mentaux. On doit donc retrouver en eux les propriétés des forces physiques et certaines constantes physiques souvent difficiles à déterminer exactement par l'expérience. De plus, comme les caractères d'une représentation irréductible peuvent être précisés, si le schème d'une force physique ou d'une constante correspond à une représentation telle, on peut affirmer qu'il n'y a pas lieu de se poser d'autre problème ultérieur sur cette force et cette constante. On constitue ainsi un empirisme abstrait supérieur à l'expérience dont on complète les données, reliant toutes les lois et tous les principes à un principe que l'on peut démontrer irréductible. Il n'y a pas à se poser des problèmes comme ceux-ci : « La chaleur est-elle une force immatérielle ? Est-elle un mouvement ? » C'est faire là de la métaphysique; c'est séparer deux éléments inséparables comme l'idée et son expression possible. Il est aussi illégitime de dire : la chaleur est un mouvement, qu'il est illégitime d'en soutenir le caractère immatériel. Tout ce qu'on peut savoir, c'est que la chaleur

correspond à une représentation liée par une relation mathématique avec d'autres représentations irréductibles, l'intensité d'un courant par exemple : elle est une quantité scalaire ou une quantité vecteur. Lorsqu'on aura établi toutes les formules possibles entre la chaleur et ces représentations irréductibles, la science sera accomplie. On voit par là combien les hypothèses moléculaires sont peu scientifiques. C'est d'ailleurs le sentiment des géomètres les plus éminents, que, s'il est permis, pour l'établissement des formules de s'aider du secours de leurs figurations, elles ne correspondent à aucune réalité.

Ayant relié les procédés de représentation à des procédés mathématiques, j'ai pu voir que les représentations de la dynamogénie d'une part et de l'inhibition d'autre part sont identiques aux lois de l'électricité d'une part, et à la formule d'une température d'autre part. J'en puis conclure, puisque l'inhibition est un fait à la fois psychique et physique, qu'il y aura, avec inhibition, élévation de température, laquelle produira les effets physiques ordinaires de l'élévation de température, par exemple, des coagulations. Claude Bernard note précisément l'apparition de coagulations dans tous les tissus végétaux ou animaux anesthésiés. Aucune autre voie ne pouvait conduire à cette identification de l'inhibition avec l'élévation de température, car on ne sait distinguer par l'expérience physiologique dans une élévation de température, la part du phénomène nerveux, du phénomène chimique, du phénomène physique de rayonnement : on constate une somme algébrique dont les termes ne peuvent être séparés et qui pourrait correspondre pour la part du phénomène nerveux à un abaissement de température. Ce point de vue apporte notamment des éclaircissements pour la théorie de la fièvre et la production du produit pathologique. L'étude des renversements des équilibres chimiques de produits organiques par l'influence nerveuse des variations de pression, d'électricité, de température, paraît devoir transformer la chimie physiologique comme cette étude dans les milieux naturels a transformé la chimie minérale.

La figuration que j'ai appliquée aux sensations de lumière, de couleur et de forme suivant la quantité de travail physiologique correspondant pourra se généraliser pour toutes les fonctions psycho-physiologiques lorsqu'on aura recueilli les données expérimentales nécessaires. On saura ainsi suivant le caractère de contraste ou de non-contraste, de rythme ou de non-rythme de leur représentation sur le plan quaternaire des ensembles, quelles sont les fonctions qui se dynamogénient ou s'inhibent. Si, d'autre part, les quantités de travail physiologique correspondant à l'ensemble des

excitations et les schèmes de ces excitants ont été précisés, on pourra savoir, suivant que la figuration de tel excitant coïncidera ou contrastera avec telle fonction ou s'en écartera d'éléments rythmiques ou non rythmiques, s'il y a, par cet excitant, dynamogénie ou inhibition de la fonction considérée : ce qui est le problème de la thérapeutique générale, lequel suppose l'accomplissement des recherches physico-chimiques et psycho-physiologiques.

Une application immédiate est la possibilité d'étudier le caractère normal ou pathologique des graphiques physiologiques en analysant avec le rapporteur le caractère rythmique ou non des formes auxquelles ils correspondent dans notre représentation aussi bien que dans le plan sur lequel ils sont marqués. J'ai appliqué l'instrument à l'analyse de graphiques de tensions artérielles dans une endopéricardite, et j'ai pu ainsi suivre par des nombres le retour progressif du malade à l'état normal, confirmant chaque fois le diagnostic du médecin.

Mais on peut doser non seulement la maladie déclarée ; on peut, en partant de ce fait général que, sous l'influence de la maladie, les goûts et les manières de réagir se pervertissent, apprécier suivant les préférences des sujets pour les excitants plus ou moins dynamogènes ou inhibitoires, le degré plus ou moins dynamogène ou inhibitoire de leurs réactions, et étudier les perversions du contraste. Toutes ces modifications, on les caractérisera à leur état naissant et on pourra en prévenir le développement par des actions esthétiques ou médicamenteuses graduées. L'application de cette méthode promet d'être particulièrement utile au diagnostic et à la prophylaxie des affections mentales et des névroses.

Comme l'a énoncé M. Brown-Séquard, l'hypnotisme n'est qu'un ensemble et un effet de phénomènes de dynamogénie et d'inhibition. On conçoit très bien, étant données l'inséparabilité de l'acte et de l'idée, et les perversions du contraste, du rythme et de la mesure, comment certains sujets peuvent réaliser des actes inconscients conformes à l'idée sensiblement ou non exprimée par l'opérateur, suggérée ou non par une attitude à eux imposée. Ces perversions du contraste, du rythme et de la mesure, et leurs conséquences dynamiques, pourront, d'ailleurs, être expérimentalement dosées. L'étude des variations du sens de leurs oscillations par rapport aux types normaux ne peut manquer d'être féconde.

L'analyse des graphiques du langage, en présentant une notation du rythme naturel, et la mesure des transformations phonétiques, en dosant la beauté de la ligne, sera particulièrement utile à la psychologie. Je ne dis rien des techniques poétiques nouvelles qui pourront

ressortir de ces études, ni des possibilités que la science offrira à la rhétorique de suggérer un état d'âme par une infinité d'images dont le mode d'expression aura été reconnu identique ou concordant. Au lieu de la métaphore actuelle, généralement vague, il est permis d'entrevoir parmi les applications de la psychologie à l'art la détermination d'une infinité de métaphores possibles dont la beauté sera d'autant plus intense qu'elle sera plus inconsciente. La méthode graphique tout entière pourra d'ailleurs être interprétée par cette méthode d'analyse subjective. On pourra ainsi substituer à de vagues comparaisons oculaires des nombres précis, rigoureusement comparables et qui permettront sans doute de formuler des lois.

L'étude de l'écriture, du geste, des œuvres d'art plastique ou polychrome au moyen du cercle chromatique et du rapporteur, l'analyse rythmique des musiques ancienne et exotique fournira évidemment des documents pour le diagnostic précis de l'état normal et de la complexité esthétique des individus et des époques. On pourra jeter les fondements d'une psychologie historique qui, faute de points de repère normaux, n'a pu jusqu'ici être constituée. Des faits difficiles à interpréter en eux-mêmes, rapprochés d'autres, seront des indices certains d'un état mental précis, et autant de matériaux pour la formule d'une loi d'évolution.

La conscience est-elle un fait irréductible, ou un épiphénomène de certaines combinaisons de faits inconscients? Au point de vue métaphysique, il est permis de soutenir les deux théories : mais si l'on se place au point de vue scientifique de l'expression, le problème ne se pose même pas. Pour la science quantitative (et telle est la science vers laquelle toutes s'efforcent de tendre), la sensibilité ne peut être qu'une modification dans la réaction motrice aux excitants. Il est évident que l'exercice de la conscience sera corrélatif de certaines conditions motrices. Il y a une base physique commune à tous les phénomènes de sensibilité inconsciente et consciente : ce sont ces conditions, comme l'a démontré Claude Bernard, que détruisent dans le protoplasma, soit végétal, soit animal, les anesthésiques. Sous leur influence, la sensibilité consciente soumise à des conditions plus complexes disparaît la première, puis la sensibilité inconsciente. Quelles sont ces conditions? Tous les faits de conscience, le rapport 3/2 marquant l'intervalle des nombres de vibrations des couleurs les plus éloignées dans le spectre et perçues comme différentes par la conscience, les minima perceptibles des différents ordres comme l'angle visuel de 48″, le 1/132 de seconde, le nombre 12 qui est le nombre maximum des représentations successives susceptibles d'être groupées en un tout

par la conscience ont une caractéristique commune au point de vue des fonctions subjectives : c'est d'être des nombres dépendant du contraste. Mais cette fonction de contraste implique précisément la forme circulaire de nos représentations; on voit donc que les conditions de la dynamogénie et de l'inhibition inconscientes ne sont pas différentes des conditions de la dynamogénie et de l'inhibition conscientes.

D'ailleurs, *a priori*, le mécanisme inconscient qui explique la dynamogénie et l'inhibition ne pouvait être plus complexe que celui par lequel s'expliquent les réactions idéo-motrices conscientes du plaisir et de la douleur, car ce mécanisme réduit à celui d'un centre doué de rayons définis à droite, à gauche, en haut et en bas, est évidemment le plus simple possible. Il convient donc à ces êtres réduits à cette substance essentielle qu'on appelle le protoplasma, à ces *plasmodes* attirés vers la lumière, excités par l'oxygène et inhibés par l'éther ou le chloroforme; il convient à ces graines dont la sensibilité est latente et qui germent. Il est adapté à tous les micro-organismes qui, pour être dénués, autant que nous sachions, d'organisations complexes ont des orientations et des polarités : on sait que les planaires, quel que soit le nombre des sections qu'on leur fait subir, conservent toujours l'orientation de l'animal entier : la cellule-œuf possède la même orientation que la mère qui l'a produite; elle a un pôle céphalique et un pôle caudal, un côté droit et un côté gauche, une face dorsale et une face ventrale; ces différentes faces de la cellule-œuf coïncident avec les faces correspondantes de l'embryon.

On a beaucoup discuté la question de savoir si la loi de Fechner, d'après laquelle la sensation croît comme le logarithme de l'excitation, a une valeur théorique ou si elle est une simple approximation représentant l'expérience dans des limites restreintes. Ma méthode permet de voir que cette loi a effectivement une valeur théorique, mais qu'elle est soumise à un grand nombre de perturbations dont la formule exacte est difficile à établir. Si on se demande quelle est la représentation motrice d'une sensation, on voit qu'une sensation est inséparable d'une diminution dans la quantité de nos réactions motrices produite par la résistance de l'objet, qu'il s'agisse de lumière, de son, d'électricité, d'odeur, de saveur, en un mot, à un degré quelconque, d'un arrêt de mouvement. Or, on peut, par l'application des mathématiques subjectives, démontrer qu'un arrêt est représenté par un nombre célèbre, le nombre $e = 2{,}71828...$, la base du système des logarithmes naturels; que toute excitation définie par un nombre sera rapportée comme sensation à une puis-

sance de *e*, c'est-à-dire au logarithme naturel du premier nombre et que, par conséquent, les variations de sensation croîtront comme les logarithmes des variations d'excitation. Mais, par cela même que la sensation correspond à un arrêt, les variations d'excitation inhibitoires augmenteront la sensation, tandis que les variations d'excitation dynamogènes la diminueront. On sait que la sensation d'une dissonance est plus intense à égales intensités des sons que la sensation d'une consonance. C'est un fait que l'on a parfois oublié dans la fabrication des signaux en mer et qui devra être utilisé systématiquement.

En résumé, le schème des directions permet de prévoir dans quelques cas simples les faits de dynamogénie et d'inhibition. Ces prévisions théoriques ont été vérifiées jusqu'ici pour la plus grande part par des enquêtes subjectives, par des sensations de plaisir et de peine; il est permis d'espérer qu'elles pourront l'être par des mesures objectives (électromètres, dynamomètres, microphones, piles thermo-électriques. etc.). Les termes de dynamogénie et d'inhibition pourront donc être toujours définis par des nombres exprimant ou un travail ou une température. Nous ignorerons longtemps encore le mécanisme physiologique qui produit finalement cette exagération ou cette diminution de fonctions; mais il y a là des problèmes d'ordre physico-chimique qui pourront être abordés avec les méthodes nouvelles de ces sciences, éclairées par la connaissance complète des milieux histologiques et les données des représentations nécessaires. En attendant, les méthodes psycho-mathématiques permettront de tourner les difficultés et de prévoir ce qui nous intéresse par-dessus tout : d'abord le sens, puis sans doute. avec des recherches mathématiques ultérieures, les variations quantitatives des résultats fonctionnels finaux. Enfin, si l'on admet que du schème nécessaire, rigoureux quand il est insconscient, de ce que nous appelons la réalité, on puisse, comme il me paraît évident, déduire les caractères de cette réalité qui ne sera jamais pour la science que la synthèse de nos représentations, on est en présence d'une méthode générale, laborieuse comme toutes les méthodes scientifiques, qui dans certains problèmes dont la figuration subjective aura été précisée pourra offrir des avantages sur les méthodes objectives, et permet dès maintenant de limiter à un nombre fini de problèmes irréductibles tous les problèmes possibles.

CHARLES HENRY.

PHILOSOPHES ESPAGNOLS

GOMEZ PEREIRA

(*Suite* [1].)

II. — La doctrine.

Après avoir exposé son dessein dans les pièces liminaires, l'auteur de l'*Antoniana Margarita* condense en une page les questions fondamentales, dresse une table méthodique des matières, prend le lecteur par la main et le promène dans son labyrinthe, à l'aide de notes marginales qui servent de fil conducteur. Ce sont des titres courants qui tiennent lieu de chapitres et de paragraphes. Il n'a supprimé ces manchettes qu'aux endroits où l'attention doit redoubler sur les choses essentielles. Quoiqu'il n'ait rien négligé pour se faire lire, l'analyse de sa pensée n'est possible qu'à la condition de le suivre pas à pas, docilement, presque servilement, de peur de s'égarer et de le trahir.

L'ouvrage est un essai de psychologie humaine et animale, comparée par conséquent, éclairée ou obscurcie par l'examen de quelques points de physique générale et de métaphysique. Cet essai se termine par deux dissertations distinctes, indépendantes à la rigueur, mais concourant en somme à fortifier l'ensemble : la première est un commentaire approfondi du troisième livre du traité aristotélique de l'âme; la seconde traite de l'immortalité de l'âme. C'est dans ce cadre que tiennent les méditations du philosophe. Comme il y a consacré trente années de sa vie, il demande qu'on ne les juge pas à la hâte, après une lecture sommaire; non sans raison, car la critique n'en est pas aisée, le sujet étant des plus ardus.

L'historique de la question que Gomez Pereira a traitée à fond le premier a été à peu près épuisée par Daniel Huet dans sa censure de la philosophie cartésienne, et par P. Bayle dans les articles de son dictionnaire critique, concernant notre auteur et Rorarius. Ce

1. Voir le n° précédent de la *Revue*.

dernier était un bel esprit littéraire qui n'a pas su mettre un seul grain de philosophie dans ses deux agréables déclamations sur l'intelligence des bêtes, publiées pour la première fois par les soins du docte Gabriel Naudé. Ne connaissant Gomez Pereira que par ricochet, Bayle a cru qu'il avait soutenu un paradoxe par pur caprice, tandis que Descartes s'était obligé à le soutenir pour étayer sa métaphysique. Les Cartésiens ont prétendu que leur chef ne connaissait point la doctrine du médecin espagnol. Adrien Baillet, qui veut prouver à toute force qu'il ne la connaissait pas en effet, d'après une confidence faite au P. Mersenne, avoue cependant que Descartes, dès sa première jeunesse, avait sur les animaux l'opinion de Gomez Pereira; ce qui contredit l'induction de Bayle, et prouve que Descartes commença de philosopher précisément comme son précurseur, en niant l'âme des bêtes. Coïncidence fortuite peut-être, mais à coup sûr singulière. Après avoir embrouillé la question, les Cartésiens ne se soucient point de la débrouiller, craignant sans doute de trouver exacte l'accusation de plagiat. Rien de plus louche que ce qu'on lit à ce sujet dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* (2e éd., Paris, 1885), à l'article Ame, in-4°, p. 43, col. 2, qui se termine ainsi : « La psychologie actuelle, exclusivement préoccupée de l'homme, dont la connaissance est pour elle le point de départ de toute philosophie, n'a pas encore eu le temps d'arriver à cette question. » Voilà une perle de la plus belle eau! Un peu plus avancé que ces tardigrades, c'est par l'examen de cette question que débute le médecin-philosophe du XVIe siècle. Il part de l'animal, et ne va pas au delà de l'homme. Il commence par s'inscrire en faux contre le préjugé courant de la sensibilité des bêtes, qui attribue aux animaux les mêmes sensations qu'à l'homme. C'est à peine, dit-il, si quelques-uns leur refusent la réflexion. L'exposition des opinions reçues est suffisante dans sa brièveté. Les autorités touchent peu ce sceptique. Pour lui, la liberté de penser est la mère des sciences et du progrès. Si les bêtes sentaient comme nous, il n'y aurait point de différence entre la bête et l'homme. La différence vient de la raison, qui est la force d'esprit capable de distinguer et de lier. La raison est propre à l'homme et fait sa supériorité.

Certains théologiens accordent le raisonnement aux bêtes, et prétendent que l'homme ne se distingue que par la connaissance des universaux. Réfutation de ce paradoxe : Si les bêtes sentaient, raisonnaient, comprenaient l'universel, comme nous, elles nous ressembleraient parfaitement. Si le chien et le cheval sentaient comme l'homme, ils éprouveraient mentalement ce que l'homme éprouve; par exemple, en voyant leur maître, ils feraient cette réflexion, que

c'est leur maître qu'ils voient. A la vue des amis ou des ennemis, les bêtes devraient pour le moins former des concepts qui permettraient à leur âme sensitive de reconnaître les uns et les autres. Or, cela ne se peut que par une force intérieure, qui est la perception, postérieure à la sensation. Que si l'on admet la ressemblance entre l'animal et l'homme, c'est par le même procédé que ce dernier que la bête arrivera à connaître l'ami et l'ennemi. Il faudra donc qu'elle ait la faculté de discernement. S'il en est ainsi, la raison appartient à l'animal, c'est-à-dire la force de distinguer et de lier.

Il en est qui refusent le raisonnement à l'animal, et qui lui accordent la sensibilité et la connaissance par simple impression, se fondant sur un passage d'Aristote (3e livre de l'*Ame*), qui attribue deux opérations à l'entendement, l'impression des objets simples, l'analyse et la synthèse. C'est la fausse interprétation de ce texte qui a produit toutes les erreurs touchant la connaissance des bêtes. Il est faux que la simple impression par laquelle on affirme qu'ils connaissent les choses extérieures par les sens suffise à les mouvoir. Chez nous, c'est l'intelligence pratique; chez les bêtes, c'est la connaissance sensitive qui précède le mouvement. Ockam reconnaît à l'homme deux âmes, l'une sensitive, l'autre intellective. Otez celle-ci, et vous aurez l'animal.

Si l'on explique les actes des bêtes par l'instinct, faudra-t-il admettre aussi la connaissance préalable de l'objet? Si l'on jugeait des actes extérieurs des animaux sans s'arrêter aux considérations qu'ils impliquent, qui ne serait tenté, en lisant l'histoire naturelle, d'attribuer aux bêtes plus de raisonnement qu'à certains individus de notre espèce? Les anecdotes que l'auteur emprunte à Pline montrent assez son scepticisme. Des animaux capables de raisonnements aussi subtils auraient plus tôt fait d'apprendre le langage humain. Gomez Pereira ne paraît pas avoir connu les animaux mieux que Descartes dont l'ignorance sur ce point rendit faciles les réfutations du P. Pardies et de La Fontaine. Il nie que les animaux attachent aux mots le même sens que nous. Après avoir ri des historiettes de Pline, il semble qu'il veuille se moquer du lecteur en développant cette thèse : *Bruta si sentirent, universa naturæ benignitas aboleretur.* Si les bêtes nous ressemblaient par la sensibilité, quoi de plus atroce que les mauvais traitements infligés aux bêtes de somme? Quoi de plus cruel que les courses de taureaux, imitées des jeux sanglants du cirque? La Providence elle-même serait en cause, s'il était démontré que la gent animale a dû subir les conséquences du péché originel. Pourquoi avoir étendu aux bêtes inno-

centes et irresponsables le châtiment que mérita le premier homme? Pourquoi avoir fait un divertissement des souffrances des animaux traqués dans l'arène? En se laissant attendrir, l'auteur a substitué la sentimentalité à la raison, ou bien il a fait une pétition de principe. En effet, si les bêtes sont insensibles, la cruauté est illusoire. Le doux Malebranche battant sa chienne à tours de bras, était du moins convaincu qu'elle ne sentait rien, et il le démontrait expérimentalement. La nature serait une cruelle marâtre si elle avait produit les animaux pour les condamner à la douleur. Mais il n'est pas démontré, ajoute le philosophe trop sensible, que les mouvements des animaux expriment leurs sensations internes. Dans le cas où ils souffriraient, la nature serait encore plus répréhensible que les mauvais instincts de l'homme.

Enfin, si les bêtes sentaient comme nous, il semble qu'elles devraient avoir souci d'une vie future, *ipsa etiam de sede animarum suarum post obitum curam habitura*; car, enfin, les bêtes appréhendent la mort et font tout leur possible pour s'y soustraire. On pourrait conclure de ces faits d'expérience qu'elles ont conscience et horreur de l'anéantissement. Cette insistance sur le pressentiment de la mort et de ses suites n'est pas moins singulière que le raisonnement qui suit. Si les fourmis et les hirondelles, dit l'inventeur de l'insensibilité animale, obéissent à des instincts de prévoyance, pourquoi les bêtes en général ne s'inquiéteraient-elles pas de l'au-delà, *quid post obitum sit eventurum ipsis*? Cela n'est pas plus extraordinaire que d'amasser du grain en prévision de l'hiver et d'en ronger le germe pour empêcher la germination. Il faudra bien que ces conséquences soient admises par les partisans de la sensibilité des animaux égale à la nôtre. On sait que l'évêque Butler, poussé là-dessus, admettait l'enfer et le paradis des bêtes. La négation pure et simple de la sensibilité animale coupe court à tous les raisonnements par analogie se rapportant aux idées de cause et de finalité. C'est ainsi que Descartes se débarrassa de ce qui le gênait le plus dans la construction de son système. Gomez Pereira, au rebours, n'entend pas faire abstraction de l'animalité, et sa psychologie, essentiellement comparative, va de l'animal à l'homme. C'est l'animal qui le préoccupe, et il y revient sans cesse.

La question de l'instinct est capitale dans la psychologie animale. Les fourmis et les hirondelles sont prévoyantes sans maître. Les jeunes n'ont aucune expérience; leur prévoyance ne peut s'expliquer que par une sorte de divination, de prescience de l'avenir, *non nisi divinatione fieri potest*. Il faut bien admettre quelque chose de

pareil pour les poussins : à peine éclos, ils vont à la recherche des graines qui leur conviennent. Vainement dira-t-on, avec Aristote, que la nature a pris la peine d'instruire certaines espèces. Il faudra toujours admettre une sorte de divination, de prescience. En présence de ces faits réputés merveilleux, notre sceptique fait cette réflexion : « N'est-il pas probable que tout cela se fait de la même manière que l'ambre attire le duvet, et l'aimant le fer? » Et il laisse au lecteur le soin de méditer sur ce rapprochement des phénomènes organiques et inorganiques. Passant ensuite aux raisons démonstratives, il présente des considérations de psychologie générale et comparative très ingénieuses, et qui seraient plus solides sans doute, si l'observation et l'expérience les confirmaient. Mais l'auteur suit son inclination en s'exerçant à cette gymnastique dont il ne se lasse pas, même dans sa nouvelle théorie des fièvres, en y mêlant toutefois les souvenirs de sa pratique. En ce temps-là, le philosophe devait être de première force en métaphysique et en dialectique.

Tous les philosophes conviennent que la connaissance de l'universel n'appartient qu'à l'intelligence. Par conséquent, on ne saurait admettre qu'elle s'exerce par les sens de l'homme, et à plus forte raison par les sens des bêtes. Que si les animaux sentent comme nous, il s'ensuit qu'ils doivent aussi, comme nous, connaître l'universel, et partant leur âme est une et indivise comme celle de l'homme. Or, si l'on reconnaît de l'intelligence aux bêtes, il faudra reconnaître aussi qu'ils sont de la même espèce, *eiusdem esse speciei*; conclusion absurde et impie. Raisonnant là-dessus, il montre qu'en accordant aux bêtes le sentiment, on leur accorde la faculté de tirer les conclusions des prémisses, ce qui ne se peut que par la connaissance des universaux. Il semble qu'on ne puisse contester cette connaissance aux bêtes, d'après leurs opérations : elles fuient le feu et l'ennemi. Elles ont donc la faculté de raisonner, *discurrendi vim*, dit-il en son latin hispanisé, se moquant sans merci du vulgaire des philosophes, dont les affirmations le touchent peu. Puisque les animaux sont sensibles au froid, au chaud, comment en auraient-ils la sensation s'ils n'avaient pas une âme indivise? Comment pourraient-ils autrement connaître la quantité par le tact? Et il nie qu'ils la puissent connaître.

La psychologie des bêtes ne doit pas commencer par l'analyse des opérations mentales, qui relèvent de la logique. Supposer que les animaux affirment ou nient mentalement, c'est avouer que l'on connaît les opérations des sens externes. Il faudra donc leur accorder le sens commun, dont le siège est à la partie antérieure du cer-

veau, *in anteriore parte cerebri*, par lequel sont perçus les actes des sens externes, et par lequel aussi ces actes sont distingués des objets sensibles. C'est ainsi qu'il arrive à l'étude élémentaire des sensations, qui est la base de toute la psychologie, en tirant lui-même la conclusion des raisonnements de ses adversaires, les partisans de l'âme des bêtes : « Elles sentiront donc, dit-il, qu'elles voient, qu'elles flairent; elles distingueront entre l'odeur et la couleur, elles en feront mentalement la différence. Dans ce cas, elles distingueront l'accident de la substance, *brutis permitti accidentium et substantiæ dignotio*. A tout le moins, elles connaîtront l'odeur et la couleur comme des accidents inhérents à la substance. »

Après cette sorte d'introduction l'auteur devrait exposer les causes du mouvement des animaux; mais il lui plait de faire une digression sur la puissance du syllogisme complet, instrument qu'il manie avec une dextérité merveilleuse. Poser des prémisses et conclure, voilà à peu près toute la science, laquelle ne se fait que par démonstration. Il était si convaincu de l'omnipotence de la logique, qu'il écrit cette phrase singulière : *Et cum nihil vere sciri sine demonstratione possit, cum scientia sit habitus conclusionis demonstratione acquisitus, restat perpetuum esse veritatis demonstrationum præmissarum proprietatem occultam tantum causam futuram*. Les propriétés occultes, c'est l'inconnu, l'archée de Van Helmont, l'âme de Stahl, le principe vital de Barthez, l'x des algébristes, la vérité enveloppée dans une formule, en un mot, ce qui ne se démontre pas plus qu'un axiome de géométrie. Bien qu'il ne se paye pas volontiers de mots, ce démolisseur des vieilles doctrines s'exprime ainsi : *Qualitates elementorum, quæ primæ appellantur, etiam occultis proprietatibus præditæ sunt*. Galien, qui a érigé en système les qualités premières, n'a jamais été aussi loin, parce qu'il se payait de mots. Du reste, Gomez Pereira déclare qu'il n'y a rien d'occulte dans les propriétés multiples qu'il reconnaît comme attributs de la substance. En revanche, avec les qualités occultes, il réduit à rien la causalité. C'est ainsi qu'il explique l'action et les effets du froid et du chaud, comme l'attraction de l'ambre et de l'aimant, par un mécanisme purement physique. Sa tendance vers le mécanicisme est évidente. Il semble réduire toute la philosophie à un problème de mécanique, ne séparant pas l'homme de l'animal et de la plante, ni l'organique de l'inorganique. La propriété occulte, c'est ce qu'ont de commun au fond tous les phénomènes des trois règnes de la nature.

La propriété occulte que l'on constate dans les couleurs vient de la nature, de même que celle des mouvements, soit naturels, soit

violents. Les mouvements de ressaut de la paume qui rebondit, malgré sa tendance centripète, seraient inexplicables sans la propriété occulte, *si non in asylum hoc proprietatis occultæ confugiamus.* C'est son dieu de la machine, et il en use comme le grammairien Sanchez, de l'analogie. Après deux digressions singulières sur la production des vents et de la pluie, il arrive à l'exposition de la cinématique animale. Les mouvements des animaux sont multiples; mais on peut les réduire à quatre chefs par rapport aux causes : 1° les objets extérieurs présents; 2° les images des objets extérieurs; 3° ces deux causes, plus l'instruction reçue; 4° les mouvements instinctifs ou naturels. En d'autres termes, la sensation, soit médiate, soit immédiate, est la cause prochaine des mouvements. L'art et la nature n'y ont qu'une part minime. Donc la spontanéité des mouvements se réduit, ou peu s'en faut, à rien. Autrement dit, mouvement et sensibilité sont connexes, inséparables.

Telle est la substance d'une exposition où l'on voit l'analyse la plus subtile concourir à la démonstration de l'unité par accumulation et non par élimination des objections et des preuves. Procédé ingénieux qui fait valoir la souplesse d'un esprit fertile en ressources.

Combien y a-t-il d'espèces de mouvement? Trois : 1° mouvements inorganiques, tels que la descente des graves ou la montée des choses légères, soit centripètes et centrifuges, *mere naturaliter*; 2° mouvements volontaires, spontanés, tels que ceux de l'homme; 3° mouvements organiques non spontanés, provenant d'une force externe ou interne, dits aussi vitaux, produits par la contraction ou le relâchement des muscles, animés par les nerfs qui émanent du cerveau, tant chez l'animal que chez l'homme.

Voilà qui est clair et explicite.

Le système nerveux apparaît dès lors comme la pile électrique de l'économie animale; et les médecins ne sont plus réduits à l'empirisme brut en traitant de la sensibilité, de la raison et de la déraison. La chair, les nerfs et les viscères font désormais contrepoids aux humeurs d'où émanaient les esprits par une sorte de sublimation métaphysique. La connaissance des solides devait dissiper les fictions accumulées autour de la doctrine des éléments et de la théorie humorale, et ouvrir la voie à la dynamique rationnelle du monde organique. C'est au futur historien de la folie qu'il appartient d'élucider cette question capitale dans l'histoire de la médecine et de la philosophie. Les anciens savaient que le sang est le modérateur des nerfs; mais ils ignoraient que les nerfs font mouvoir le sang et président aux sécrétions, et qu'en eux se résume toute vitalité.

La connaissance de l'action réflexe la plus élémentaire, de nature purement organique, eût épargné aux philosophes purs la peine de créer tant d'entités fictives, dont les noms s'interposent, comme autant de fantômes, entre l'esprit et la réalité. N'ayant point la clef de la psychologie, tous les psychologues ont fait leur siège, et la place n'a pas été prise. Ils l'ont décrite néanmoins, comme d'autres visionnaires ont dressé le plan de la cité céleste.

La médecine positive a préservé Gomez Pereira de ces sublimes hallucinations. Il déclare nettement que toutes les sensations s'opèrent par les nerfs dont la racine est dans le cerveau, *a cerebro oriri omnes nervos per quos in nobis sensationes universæ fiunt, visu, auditu, tactu, gustu, olfactu.* C'est clair et net. Ce démonstrateur tient le fil, et il ne le lâchera point. Remonter à l'origine, à la source, au principe du mouvement et de la sensibilité, c'est apprendre à connaître la vie sous toutes les formes et à tous les degrés. La médecine sert donc à autre chose qu'à traiter les fièvres et à panser les ulcères; et les médecins philosophes sont ceux qui voient au delà du métier. Si minime qu'en soit le nombre, ils ont bien mérité de la philosophie. Descartes ne pensait-il pas à son précurseur en rapportant à la médecine la vraie connaissance de l'homme et les perfectionnements de la vie humaine? Son traité des passions de l'âme n'est qu'un essai de physique ou de mécanique animale, où l'âme n'a rien à faire. S'il avait su la médecine, comme Locke, il eût devancé ce dernier, qui a démoli ses échafaudages, et près d'un siècle eût été gagné pour la philosophie. Mais il avait, comme on l'a dit, peur des esprits, et, quoique militaire, il n'a pu emporter la place.

Malgré toutes les précautions que lui commandait la prudence, même avant Galilée, Gomez Pereira s'est montré plus brave. Il nie hardiment la spontanéité des mouvements vitaux, admettant une force motrice, soit externe, soit interne. Puis il insiste sur le rôle du système nerveux d'origine cérébrale, qui préside aux mouvements organiques, à la contraction, à la tension, au relâchement des muscles, dans les espèces animales et humaine, *etiam ab eodem oriri nervos illos, quibus tam musculi humani quam brutorum contrahuntur.* Trente ans après, Oliva Sabuco imaginera de renouveler la médecine et la philosophie par l'hégémonie du système nerveux cérébro-spinal.

La raison du mouvement, soit d'aversion, soit d'attraction, chez les animaux, est fort simple. Ce mouvement est produit par un organe de sensation, dont l'action s'étend jusqu'à cette partie du cerveau d'où émergent les nerfs. Cette région affectée par l'image

de l'objet présent ou par son équivalent, relâche ou contracte aussitôt les membres de l'animal, comme il convient pour que le mouvement se produise, à peu près comme l'aimant attire le fer ou l'ambre les fétus de paille, c'est-à-dire, par la qualité occulte qui préside à ces phénomènes. Toujours la même tendance à ramener les manifestations de la vitalité aux lois de la physique générale. La qualité occulte des phénomènes de tout ordre est le lien secret et commun qui les rattache à l'unité, soit au même principe universel. Descartes eut la même tendance, mais avec des hésitations et des scrupules plus dignes d'un théologien que d'un philosophe. Il naquit, comme on sait, sur les confins de la Bretagne; mais on pourrait croire qu'il était voisin de la Normandie.

Il est vrai que les Jésuites la formèrent.

Gomez Pereira possédait pleinement la théorie des réflexes. Il ne paraît point qu'il séparât la sensibilité du mouvement. Tout en analysant finement, subtilement, il simplifie le plus possible en vue de l'unité, et il a horreur des mots qui ont donné corps à ces entités fictives. S'il insiste sur la distinction des deux mouvements d'attraction et de répulsion, rien ne prouve que ce soit par une réminiscence de la fameuse antithèse d'Empédocle. Il est plus vraisemblable qu'il ait voulu fonder sur cette distinction capitale la doctrine des passions, sa conviction étant que la volonté émane du désir. Le plaisir et la douleur se peuvent concevoir séparément, mais sont de fait inséparables, selon la fine remarque de Socrate. Il faut donc remonter plus haut, ou descendre plus bas. Si la sensibilité n'est qu'un cas du mouvement, c'est au mouvement primordial qu'il faut demander le secret, à la propriété fondamentale de la nutrition, laquelle se réduit en somme au double courant de l'endosmose et de l'exosmose : assimilation, dissimilation. Si infime qu'elle soit, toute fonction provoque le plaisir ou la douleur, selon qu'elle s'accomplit bien ou mal. Les excrétions et les sécrétions relèvent du système nerveux par les sphincters et les glandes. La volupté est essentiellement physiologique, de même que la génération qui la provoque. L'idéal est dans la réalité, en nous, et le poète stoïcien l'a dit : *Nec te quaesiveris extra*. Commentaire excellent du précepte socratique, bien que Socrate, en halluciné qu'il était, se plût à voyager dans les espaces, ainsi que le représente Aristophane.

Si la philosophie est la recherche de la vérité, elle doit se résigner à voir les choses comme elles sont, *en realidad de verdad*, selon l'heureuse formule de Cervantès, sans aller se perdre dans les nuages. Ni le réel ni le positif n'éloignent du vrai, distinct de l'idéal, et pour

cause. C'est au flair du vrai qui est dans la réalité que se reconnaissent les philosophes de race. L'idéalisme, nommé aussi réalisme, répugnait à notre médecin philosophe. Les réalistes, dit-il avec à propos, ont été ainsi nommés pour avoir inventé bien des choses qui n'existent pas. Il est franchement nominaliste. De là son peu de goût pour Platon et saint Augustin et pour tous ces peintres d'idées qui n'ont jamais peint d'après nature, et son respect relatif pour Aristote dont l'imagination ne dominait pas la raison. La logique à outrance lui plaît infiniment plus que la rêverie. Dialecticien raffiné, retors, mais point mystique, et nullement sujet aux illusions. Aussi se défie-t-il des apparences. Puisque les animaux ne sentent point, leurs gestes extérieurs ne peuvent être des manifestations d'une perception impossible. Les animaux reçoivent des impressions, et c'est tout. Étant dépourvus de sensibilité, les perceptions leur sont inconnues. Nous avons la sensibilité ; les animaux n'ont que le mouvement. Voilà bien la profession de foi de l'automatisme.

Les images ne peuvent produire le même effet que la réalité. Aussi ne sont-ce pas des images qui nous affectent, mais des qualités réelles, le froid, le chaud, l'humidité, la sécheresse. Les images ne peuvent rien sans les organes de transmission. Dans le cas de cécité, de surdité acquises, les bêtes restent immobiles devant l'ami ou l'ennemi, l'image qui détermine le mouvement ne pouvant passer par les sens jusqu'au centre. Dans ces cas, l'homme lui-même ne perçoit pas; ce qui prouve que la perception succède à l'impression. Or, l'impression des objets qui produit la perception chez l'homme, ne provoque rien que le mouvement chez l'animal. Du reste, il y a une telle analogie entre l'animal et l'homme, qu'au point de vue des effets produits et de leur intensité, les mouvements de l'animal sont en raison des sensations de l'homme. L'auteur veut dire sans doute que les objets qui ne produisent chez l'homme que des sensations émoussées, ne provoquent chez l'animal que des mouvements imparfaits. Mais comment les images conduites au point du cerveau qui est l'origine de tous les nerfs peuvent-elles provoquer autant de mouvements, par exemple, ceux du chat qui aperçoit la souris ou de la chatte qui allaite ses petits? Ces mouvements multiples et divers sont bien plus compliqués et artificiels que les mouvements purement naturels; mais comparés à d'autres mouvements vitaux, ils ne sont pas plus merveilleux que ceux qui s'opèrent en nous inconsciemment à l'état normal, tels que le déversement de la bile dans l'intestin, la diffusion du sang parti du foie (considéré comme l'organe de l'hématose) dans toutes les parties du corps; l'afflux de l'urine dans la vessie, et beaucoup d'autres qui n'occasionnent

aucune sensation, en pleine santé, si ce n'est une sorte de bien-être résultant de la bonne distribution des humeurs. Ce sont là des mouvements insensibles, inconscients, bien plus merveilleux que ceux qui frappent nos sens. On voit que la considération de la vitalité inconsciente n'est point oubliée.

Mais comment l'image de l'objet passe-t-elle si vite jusqu'aux centres nerveux? Par le même mécanisme que la lumière, quand il n'y a point d'obstacle à son passage. L'action a lieu par continuité, comme dans l'attraction du fer par l'aimant. C'est de la sorte que les qualités premières, la chaleur et le froid, par exemple, introduites chez l'animal, déterminent le mouvement, comme chez nous la sensation. L'origine des nerfs éprouve un changement de vitalité, dont le mécanisme est occulte. Quel que soit le désir de l'auteur d'assimiler les fonctions vitales aux phénomènes physiques, il n'élude point l'objection qui naît de ce rapprochement de la vie et de la mécanique. L'attraction de l'aimant et de l'ambre est permanente; et l'attraction se prolonge autant que les corps qui l'exercent et ceux qui la subissent sont en présence et à portée; tandis que l'étalon rassasié de paître ou de saillir ne tend plus vers l'herbe ou la jument.

La conclusion est qu'il faut distinguer entre le mouvement purement physique et la fonction vitale, *cui objectioni respondendo, dico semper arguentem decipi, collatione entis moti mere naturaliter ad ens vitale.* Il semble que cette distinction capitale doive favoriser le système de l'automatisme universel, sans faire intervenir une qualité motrice qui pousse l'animal à jeun et non quand il est repu. Si l'auteur avait développé sa pensée, on aurait pu croire qu'il se rendait compte de cette loi de l'intermittence qui règle toutes les fonctions vitales, y compris la nutrition. Cette loi de l'alternance vitale, dont l'étude est à peine ébauchée, se retrouve en psychologie, où elle est fondamentale et généralement méconnue, notamment dans ce qu'on appelle l'observation interne, où le sujet et l'objet de l'observation sont aussi distincts que le nominatif et l'accusatif. La confusion vient de ce que l'on a cru constater la simultanéité là où il n'y a que succession rapide. Van Helmont le père vit une fois son âme sous la forme d'une petite flamme bleue. Voilà du moins de la psychologie objective.

Malgré la distinction établie entre les deux mouvements physique et vital, l'auteur revient à la similitude du fer saturé d'aimant et de l'animal repu. Les mouvements d'aversion qui éloignent la brebis du loup, le rat du chat, le bœuf du lion, ne diffèrent pas au fond des précédents. Dans ces actes réflexes il n'y a point de conscience.

C'est ainsi qu'il entend l'instinct, sans la réflexion, puisqu'il n'admet point d'états de conscience passagers. Il n'accordera point, comme La Fontaine, que le chien de chasse puisse philosopher en courant sur la piste du cerf. La divergence ne vient que de l'habitude consacrée d'attribuer la conscience à l'inconscient. Le réalisme, qui donne corps à toutes les conceptions, en concrétant l'abstrait, a peuplé d'ombres la caverne de Platon où la métaphysique vit d'idéal. Ce sont ces fantômes qui obscurcissent encore l'horizon philosophique. Quelques rayons filtrent à peine à travers les nuages : c'est l'obscurité qui domine.

Pour expliquer le second ordre de mouvements des bêtes, il suppose des images formées de certains corpuscules impondérables, qui émanent des objets extérieurs et qui continuent d'agir en leur absence, en affectant la région antérieure du cerveau, de manière à ramener la connaissance des choses déjà connues. Quand ils n'affectent point le cerveau antérieur, ces corpuscules sont conservés dans le département du cerveau postérieur, où est le magasin de la mémoire; de sorte qu'ils peuvent en sortir pour aller affecter la région du sinciput qui connaît abstractivement. Ce sont ces corpuscules qui, progressant d'arrière en avant, rappellent aux bêtes le souvenir des lieux fréquentés, et les y ramènent. On remarquera qu'ici les facultés établies par la division classique ne sont plus emprisonnées dans les ventricules, comme dans la psychologie galénique, ni concentrées en un seul point, comme l'âme de Descartes, logée dans la glande pinéale. Ces corpuscules qui voyagent d'arrière en avant sont l'élément concret de la connaissance abstraite, ombres d'une extrême ténuité, mais ombres, enfin, du corps qu'elles représentent. Si subtils que soient les esprits, ils émanent du corps, comme les fumées de la bête perceptibles à l'odorat du chien. La préoccupation d'écarter l'abstraction pure est telle que, par un rapprochement qui lui est familier, il remarque, à propos de ce mécanisme, que cela n'est pas plus étonnant que de rêver d'urine ou de défécation, lorsqu'il y a plénitude de la vessie ou de l'intestin. On sait que, dans ces cas, les réflexes représentent la conscience organique. Il s'agit de savoir si c'est l'âme endormie avec toute la machine qui resserre ou relâche les sphincters, comme le veulent les animistes, malgré l'origine céleste de leur idole. Ces comparaisons imprévues et positives sont bien d'un médecin habitué aux réalités de la vie. Avec une logique implacable, il assure que le trop-plein de ces excréments met en mouvement les corpuscules qui excitent la faculté expulsive, en les poussant vers la région supérieure où s'opère la connaissance abstractive, qui les reconnaît en effet abs-

tractivement, durant le sommeil. Ni Cabanis ni Broussais n'ont rien dit de pareil; et l'homme-machine de Lamétrie, qui descend en droite ligne de Descartes, n'a pas poussé aussi loin les conséquences de la doctrine physiologique de la sensation. Ce n'est pas sans dessein que le médecin-philosophe insiste sur ces détails qui n'entrent point dans nos cours de philosophie classique. En toute occasion, l'animalité intervient pour rappeler la science de l'homme à la réalité. Au fond, la thèse de l'automatisme des bêtes sert de prétexte à un essai de psychologie comparative.

Le mécanisme est identique, chez la bête et l'homme, pour le souvenir par association, que Platon appelle réminiscence, à l'état de veille, qu'il soit volontaire ou involontaire. C'est ainsi que la vue du serviteur ou du cheval d'un ami nous rappelle cet ami. Même concours de circonstances concomitantes chez l'animal, *sic brutis accidere*. On remarquera que, jusqu'ici, l'âme n'intervient point, et que les bêtes n'ont pas d'âme. Cependant le mécanisme de l'impression et de la mémoire est pareil, identique, chez l'animal et chez l'homme. La conclusion est claire et facile à tirer. Pour ce sceptique, l'âme n'est qu'un mythe, une formule, ce qu'était la vertu pour Brutus désabusé, la girouette de son édifice, comme disait Barthez du principe vital. Ces images qui supposent toujours l'objet, même absent, meuvent les bêtes par le mécanisme que voici. A l'occiput des animaux se trouve une sorte de compartiment où se conservent les vives images des objets perçus par les sens, *imagines conduntur*, exactement comme chez l'homme, *qua in re simillimi brutis sumus*. Il y a pourtant une différence. Chez l'homme, outre ce pouvoir conservateur des images (la mémoire), il y a au sinciput une autre faculté par laquelle nous connaissons les objets d'où proviennent les images, pourvu que, de la région postérieure du cerveau soit tirée cette image dont nous désirons connaître l'original, *cuius parentem noscere volumus*, et qu'elle soit présentée à la région antérieure, où siège la connaissance abstraite. Chez les animaux, dépourvus de raisonnement, et incapables de juger des objets, présents ou absents, il y a quelque chose d'équivalent, à la région postérieure, une faculté devant laquelle l'image de l'objet absent se présentant, les membres de l'animal se meuvent forcément, de la même manière qu'ils se mouvaient en présence de l'objet réel, l'animal étant affecté de même que lorsque l'image se produisit pour la première fois.

C'est d'après ce mécanisme qu'il explique les aboiements du chien et les mouvements des animaux pendant le sommeil; en comparant, toute proportion gardée, cette faculté de reproduire les images et

d'exciter les mouvements à notre faculté de connaître par abstraction. *Illa enim compelluntur moveri in somno, phantasmatibus præsentatis illi parti syncipitis, quæ proportionatur nostræ cognoscenti abstractive, velut in vigilia visis rebus movebantur.* En montant de l'animal à l'homme, en descendant de l'homme à l'animal, il établit une gradation ascendante ou descendante. suivant la méthode comparative, particulièrement avantageuse dans l'étude de l'évolution des phénomènes organiques.

Esprit critique encore plus que dogmatique, Gomez Pereira ne manque pas de signaler les exceptions et de prévenir les objections. C'est ainsi qu'il traite des animaux savants; tels sont ceux qui obéissent à la parole ou qui l'imitent, perroquets, merles, singes, chiens, et autres bêtes plus ou moins dociles. Il a recours à la physique animale. Les mouvements de l'air qui produisent la voix sont en rapport avec les organes appropriés à la production des sons. L'air agité par la bouche et par l'appareil vocal se meut conformément aux mouvements de ces organes. Pénétrant jusqu'à l'ouïe et allant frapper cette partie du cerveau d'où naissent les nerfs moteurs de l'appareil vocal, il les excite à se mouvoir selon qu'il a été mû lui-même. Du reste, ajoute-t-il avec ironie, si l'on voulait invoquer la nature, la cause occulte, la solution serait aisée. Mais la propriété occulte n'a que faire là où l'on peut saisir toutes les causes intermédiaires entre le fait initial et ses dernières conséquences. Ce qui veut dire : à quoi bon l'hypothèse et la conjecture, quand on peut voir les choses comme elles sont? Il est clair que la métaphysique est de trop partout où la physique suffit. C'est ainsi qu'il a fallu renoncer à l'axiome : la nature a horreur du vide; et à celui-ci : la nature ne fait rien en vain; et à cet autre : la nature est infaillible.

La propriété occulte est une formule commode pour signaler les lacunes et stimuler la curiosité. Ce libre esprit n'emprunte rien au dogme qui a réponse à tout, indépendamment de l'inépuisable réserve du mystère et du miracle. Aussi se plaît-il aux comparaisons mécaniques. Après avoir exposé le mécanisme des mouvements de l'air dans la production des sons, il parle de la toupie qui tourne selon le mouvement imprimé par les spirales de la corde qui a servi à la lancer avec force. On a pu voir que son procédé consiste à étendre les questions au lieu de les restreindre en les isolant. Loin d'éluder les difficultés, il les fait naître : il est ingénieux à se créer des obstacles, à soulever des objections, au point d'assurer qu'on ne saurait lui en faire une seule qu'il n'ait prévue. Il ne veut point d'adhésion par surprise; preuve évidente de sa force et de sa

probité. On sent qu'il a pris goût à ces exercices de gymnastique intellectuelle, et qu'il n'est pas fâché de montrer qu'il y excelle.

Pourquoi tous les animaux ne sont-ils pas dociles? Pourquoi n'y en a-t-il qu'un petit nombre qui apprennent à parler? Tout en remarquant que leur aptitude à apprendre n'est pas sans quelque ressemblance avec la capacité de l'homme, il répond ingénieusement qu'il faut, pour que l'animal sache parler ou chanter à l'imitation de l'homme, qu'il ait reçu de la nature les organes propres à la formation des sons. C'est reconnaître une vérité qui, méconnue, a donné lieu à tant d'erreurs, à savoir qu'il n'y a point de fonction sans organe. Faculté ou fonction, c'est pour lui même chose. Les fonctions diffèrent dans la série; ce sont les degrés qui marquent les différences. C'est ainsi que, pour le jugement, il admet une faculté qui manque aux bêtes. Mais il reconnaît le pouvoir de l'habitude ou de la répétition des actes réguliers, périodiques.

Voici un raisonnement par analogie qui est original et fin. Ne voit-on pas les gens qui ne font que deux repas par jour, n'avoir faim qu'aux heures de ces repas, tandis que l'appétit s'éveille aussi aux heures du déjeuner et du goûter, si l'on a pris l'habitude de ces deux repas accessoires? La cause en est que le suc mélancolique monte à l'orifice du ventricule, aux heures dites. Changeons les termes avec la théorie, et nous dirons que la secrétion du suc gastrique répond aux heures de la réfection. De même, conclut l'ingénieux logicien, à force de pénétrer dans la cervelle des perroquets et des merles, les sons de la voix humaine mettent en mouvement les organes vocaux qui étaient auparavant au repos. De même encore, les singes et les chiens, voyant les mouvements de l'homme, finissent par mouvoir leurs membres d'après le modèle qu'ils ont sous les yeux, le fouet et la gourmandise aidant.

L'analyse qui suit, sur les effets de l'air transmettant au cerveau les sons à reproduire par la voix, prouve l'intention certaine de ramener la science des fonctions, la physiologie, à la physique et à la mécanique. S'il vivait de nos jours, la biologie ne serait pour lui que la physique animale, végétale, ou la statique, que Hales et ses interprètes, Sauvages et Buffon, ont failli confondre avec la dynamique. Ce qui étonne et surprend même, c'est qu'avec des tendances aussi manifestes au concret, il n'ait pas invoqué des expériences, au lieu de recourir à des comparaisons purement physiques et mécaniques, telles que la figure des cercles concentriques, formés par la pierre lancée dans l'eau, ou l'empreinte du sceau dans la cire. Les animistes stahliens, qui ont abusé de ces comparaisons méca-

niques, passent pour les avoir empruntées aux Cartésiens. Il est probable que Stahl avait plus appris de Gomez Pereira que de Descartes. Il devait connaître, ainsi que Leibniz, l'édition de l'*Antoniana Margarita* publiée à Francfort en 1610.

Comment se fait-il que les oiseaux jaseurs parlent sans qu'on parle devant eux? C'est parce que l'image de la parole se conserve dans cette partie de leur cerveau dont la faculté répond, toute proportion gardée, à celle de nos connaissances abstraites. Ces images se produisent sous l'influence des humeurs et des esprits mis en mouvement dans ce réduit où elles sont en dépôt, tant chez l'animal que chez l'homme. Les images sont gaies ou tristes, selon que c'est le sang ou l'humeur mélancolique qui afflue au cerveau. *sic brutis talia aut talia phantasmata praesentari, qualia humor dominans, vel agilitas phantasmatum poscunt*. Chez l'animal et chez l'homme, l'habitude peut beaucoup. Il suffit que certaines images se meuvent plus agilement pour que la bête rêve, et elle rêve le plus souvent des événements du jour.

Autre question. Les images conservées par la mémoire sont-elles des corps ou des accidents de la substance? On demande ensuite si les images sont perçues comme des objets, et si les objets sont perçus par la connaissance abstraite. Avant de répondre, l'auteur rappelle que la mémoire siège dans l'arrière-chambre du cerveau, *sitam in posteriore cellula cerebri animalium*, et il engage le lecteur à ne point repousser ses vues, parce qu'elles ne sont pas communes. Il ne s'agit point de géographie, dit-il, mais de phénomènes externes et internes de l'âme, phénomènes dont chacun a conscience; ce qui fait dire à Aristote, au début du traité de l'*Ame*, qu'il n'y a point de science qui soit plus certaine que la psychologie. Qu'on ne s'étonne donc pas s'il s'écarte parfois de l'opinion reçue par la majorité, et même par la totalité des philosophes, car il n'a pas éprouvé ce qu'ils ont dit, *in me non experiens ea quæ illi dixerunt*. Et non seulement il oppose son expérience personnelle à celle des maîtres, à leur autorité; mais il nie la vérité de leurs assertions, se faisant fort de montrer qu'il est impossible qu'ils aient éprouvé ce qu'ils affirment.

Voilà donc l'autorité du nombre mise en échec par l'expérience d'un seul, en tant que la vérite naît de l'expérience, source de la connaissance. Mais la connaissance est ou intuitive, ou abstraite. La distinction est capitale. Faute de l'avoir faite, le doute et l'erreur ont envahi la science de la pensée. Il faut donc étudier cette question : *Quid sit aliquam rem cognoscere intuitive, et quid*

abstractive. La confusion résulte des termes mal définis et partant mal compris. Il a raison, ce novateur : la philosophie a vécu et vit encore de logomachies. Guerre au galimatias, fût-il fleuri comme chez Platon et Malebranche. Aristote lui-même a souvent oublié d'allumer sa lanterne. Héraclite devint illustre par ses énigmes, *clarus ob obscuram linguam.* Et combien d'autres qui ne doivent qu'à l'obscurité du langage leur réputation de profondeur! Qui donc voudrait philosopher sans penser juste et parler clairement ?

Est-il rien de plus futile au fond que l'interminable querelle des réalistes et des nominaux? Intuition, abstraction : voilà sur quoi sont partagés les avis. Connaissance directe, involontaire, passive; connaissance indirecte, volontaire, active. On dispute sur les termes; mais tous s'accordent sur un point, à savoir que l'âme ne peut sentir ni comprendre, à moins d'être affectée d'un accident distinct d'elle-même, *omnes tamen conveniunt, non posse animam nostram quidquam sentire, aut intelligere, si ipsa non afficiatur accidente realiter a se distincto.* Les objections à cette doctrine sont empruntées aux états de conscience dans la veille et dans le sommeil. Les théories diverses sont résumées, critiquées, réfutées succinctement. Voici le point essentiel de celle de l'auteur : c'est que de tous les objets qui sont connus par les sens externes quelque chose passe dans les organes de la faculté de sentir, *ab omnibus rebus quæ sensibus exterioribus cognoscuntur aliquid in organa facultatum sensitivarum induci.* Si ce quelque chose diffère de l'agent qui le produit, il reçoit le nom d'espèce, par exemple, la couleur, la saveur, la vision, la dégustation; mais s'il y a identité entre l'effet et la cause, le nom d'espèce est impropre, bien que la faculté sensitive en soit affectée comme par l'espèce; et c'est le générateur qui donne son nom au produit. Cela est admis par presque tous les physiciens, sauf Ockam et son école.

Ces espèces ou accidents semblables aux agents qui pénètrent jusqu'aux organes des facultés, par lesquels nous connaissons immédiatement les choses extérieures, ne peuvent s'appeler sensations, en rigueur; elles sont plutôt les causes immédiates de la sensation, sans lesquelles la sensation ne serait point. C'est le pied qui produit la trace, c'est le cachet qui marque l'empreinte dans la cire. Or la trace et l'empreinte persistent sur la poussière et dans la cire, en l'absence du pied et du cachet. C'est la forme identique à la chose figurée, et non un accident distinct de la chose même. Il ne suffit pas que l'organe sensitif reçoive l'impression de l'objet pour qu'il y ait sensation ; il y faut de plus l'attention, *sed ultra requiritur animadversio*; point de sensation dans la perception. Elle diffère donc de la simple

impression du pied et du cachet. Dans l'attention soutenue, dans la méditation profonde, les sensations passent inaperçues, en dépit des objets qui affectent les sens. L'impression a lieu sans la perception. D'où cette définition de la sensation : le sens conscient, *unde sensatio dicenda erit ille modus se habendi sensus animadvertentis*. C'est la notion distincte de l'objet présent, une sorte de certitude touchant l'existence et la qualité de l'objet. Quand l'homme connaît distinctement quelque chose par intuition, son âme a la certitude que la chose existe telle qu'elle a été vue, touchée, goûtée, perçue enfin par les sens externes. Bref, l'âme affectée par l'impression ou la figure de l'objet extérieur, et en prenant connaissance, voilà la sensation.

Et qu'on ne croie pas qu'il y ait là double phénomène : l'âme connaît bien l'objet extérieur, sans que pour cela elle se connaisse elle-même simultanément, *ipsa anima per sui animadversionem tunc non se noscente*. Il n'y a donc, en somme, qu'action de l'objet et réaction de l'âme. C'est l'acte réflexe à un plus haut degré. Il en est ainsi pour tous les sens, que l'auteur semble réduire au toucher, médiat ou immédiat, puisque l'impression de l'objet n'est pour lui que l'objet figuré.

Ce qui résulte évidemment de l'analyse des phénomènes sensoriels, c'est que Gomez Pereira distingue la sensation (perception) de la conscience réfléchie (aperception). Donc il nie la simultanéité des phénomènes proprement dits psychologiques, qui sont, en effet, des actes successifs et éventuels, les premiers étant indépendants des suivants : l'impression est indépendante de la perception, et celle-ci de l'aperception. Reste donc comme élément primordial le pur acte réflexe, décomposable en action et en réaction. Telle est la sensation des animaux. L'homme a, en plus, la perception. Beaucoup ne vont pas au delà, jusqu'à la perception. D'où la question de Stahl : « Combien y en a-t-il qui pensent qu'ils pensent? »

Ce qu'on pourrait appeler le réflexe de la pensée n'est qu'à l'usage des penseurs. Et cet acte même, si rare, est successif, consécutif, et non concomitant, simultané. Il est provoqué, comme tous les autres, non spontané, étant lui-même une réaction dont le vulgaire n'est point capable. Ne philosophe pas qui veut. Du degré de la réaction dépend la valeur de celui qui pense et observe. Le commun des observateurs enregistre et ne réfléchit point. Le monde est rempli de savants qui ne savent pas ce que c'est que l'aperception : ils encombrent les académies et les écoles. La majorité se compose d'instruments enregistreurs, plus fidèles par leur passivité même que d'autres qui vont au delà. Il y a loin de l'empirisme à l'expé-

rience raisonnée. Combien de maçons pour un architecte! Toujours et partout un troupeau, une élite, et le plus souvent le triomphe provisoire du nombre, le règne du *servum pecus*.

Comme la connaissance, la science est objective et subjective. Quoi qu'en dise l'auteur, qui en appelle à l'expérience personnelle de chacun, l'expérimentation individuelle ne saurait démontrer à tous le bien fondé de cette division. En effet, la plénitude de la connaissance n'est à portée que des esprits à la fois objectifs et subjectifs, par conséquent, du petit nombre. Il n'est donc pas exact que chacun puisse connaître toute la vérité par sa propre expérience, puisque celle-ci dépend essentiellement de l'esprit d'observation, lequel varie selon les individus. Descartes a partagé cette illusion, pour avoir cru avec Aristote à une intelligence universelle, à une raison générale, que les modernes ont sottement nommée impersonnelle.

Non, tout le monde n'est pas également apte à saisir la vérité, ni même les vérités fondamentales. Huarte a ingénieusement effleuré cette question complexe, en étudiant les aptitudes diverses de l'esprit. On peut croire avec lui, que la noblesse de l'intelligence existe réellement, et qu'elle fait contrepoids aux intelligences moutonnières. Qu'elle soit héréditaire et transmissible, comme la pairie, c'est une autre question.

Quoique Gomez Pereira soit fortement épris de la généralité, en vrai métaphysicien, il contrebalance cette tendance en empruntant ses démonstrations et même ses preuves à la physique. Rien de plus ingénieux que son analyse optique de la vision, des nuances de l'arc-en-ciel et des plumes de la gorge des pigeons, appliquée à la sensation telle qu'il la conçoit. L'âme se modifie sous les impressions qu'elle éprouve; elle s'y accommode; mais en prenant connaissance de l'objet, elle ne la prend pas d'elle-même : *Ipsa enim se ipsam immutat, notionem non sui, ut lux iridis reflexa, sed objecti quod afficit inducens*. Et ce qui est vrai de la sensation réelle, l'est également des illusions des sens, *verum in quadam deceptione sensum idem accidere, certi sumus*. Il en est de même des hallucinations : elles ne seraient point, si l'âme pouvait se reconnaître, se reprendre, en se repliant sur elle-même, ce qui n'a lieu que dans les fausses hallucinations, où la conscience n'est pas dupe; d'où la remarque de Celse : *Quidam imaginibus, non mente falluntur*. Autre preuve de la non-simultanéité de l'action extérieure et de la réaction intérieure, soit consciente, soit volontaire. Si elle existait de fait, on pourrait acquiescer à l'opinion de Leuret et autres qui prétendaient combattre et vaincre la folie par l'attention. Quelle

psychologie! et quelle thérapeutique! L'empirisme le plus brut vaut cent fois mieux que ces théories creuses qui aboutissent, dans la pratique, à l'horrible supplice de la douche et de la camisole de force.

En alléguant l'autorité de saint Augustin, en son livre de la Trinité, Gomez Pereira remarque avec ironie que la raison, qu'il met avant tout, peut aussi citer des textes; et il emprunte à ce docteur la distinction des termes *mens* et *anima*. Puis il fait une dissertation physique sur ces deux thèses : 1° L'objet présent qui affecte les sens peut n'être point connu lui-même, tout en procurant d'autres connaissances; 2° les objets absents peuvent aussi être connus par intuition. Il est amené à traiter des illusions des sens; et, à propos de la connaissance que l'homme peut acquérir de ce qui n'est point, il s'efforce de dégager la responsabilité de Dieu, par une concession aux théologiens qui ont imaginé le diable et le péché originel pour justifier le mal qui surabonde dans l'œuvre de Dieu.

Les illusions des sens ne peuvent être dites des images des choses qui sont, puisque c'est du réel, de ce qui est, que naît la vraie connaissance. Les apparences trompent souvent : on ne connaît point la lune en la voyant telle qu'elle paraît. Il ne suffit donc pas, pour connaître, que la faculté de sentir soit affectée, parce que la sensation n'est pas toujours suivie d'une perception exacte, *nam potior pars eorum quæ sentiuntur, non exacte percipiuntur*. C'est là une vérité que le microscope et le télescope ont rendue banale. La faculté de connaître s'est développée en raison du développement artificiel des sens. Reprenant ensuite le passage de saint Augustin, il remarque finement que, lorsqu'un objet provoque et absorbe l'attention, il n'est pas besoin d'imaginer des accidents. L'attention n'est point un accident de l'âme, distinct de l'âme; c'est l'âme même, voulant se comporter envers cet objet comme elle ne se comporte pas avec les autres. Voilà précisément l'attention. C'est un mode de l'âme et rien de plus. L'intention évidente est de réduire les facultés, multipliées par une analyse minutieuse et incomplète. De là un effort pour ramener tout l'appareil psychologique au phénomène initial de la sensation. Il marche à l'unité par la simplification. Quelle différence y a-t-il entre la manière d'être de l'âme dite attention et l'autre manière d'être dite vision? Et en quoi diffèrent les autres modes ou manières d'être? Ils sont inconnus *a priori*, mais connus *a posteriori*, d'après divers effets qui sont en rapport avec les situations diverses du corps. Or, l'âme pouvant aussi être affectée de diverses manières, ses états peuvent varier en consé-

quence, *ita ipsi animæ permissum est in infinitis modis se habendi affici*. Encore une fois, des modes divers, et non des entités.

Avant d'aborder la question de savoir si les diverses manières d'être de l'âme sont ou ne sont pas distinctes de l'âme elle-même, l'auteur revient sur la démonstration qu'il croit avoir donnée aux plus savants physiciens, de la thèse que les animaux ne sauraient sentir, *bruta sentire non posse*; puisque la sensation ne convient qu'aux âmes séparables du corps, ainsi qu'il promet de le démontrer dans le dernier chapitre, qui traite de l'immortalité de l'âme. C'est à ce traité final qu'il renvoie le lecteur pour la solution des problèmes insolubles. Autant le renvoyer aux calendes grecques. Huarte a suivi le même procédé : il a aussi un chapitre final où ne se trouve aucune des solutions promises dans le corps de l'ouvrage. C'est ainsi que ces auteurs pratiquaient le doute méthodique, sans programme ni profession de foi, en vrais sceptiques. Il faut les lire en se souvenant du proverbe espagnol qui dit que le diable se cache derrière la croix. Les apparences sont orthodoxes; le fond de la doctrine se moque de l'orthodoxie. Il y a là une sorte d'hypocrisie obligatoire, trop justifiée par des institutions détestables. L'écrivain se cache sous le masque, et la doctrine équivoque est une des précautions que lui conseille la prudence : il s'agit de servir la vérité sans encourir le soupçon. Plaignons et admirons les vaillants de l'esprit qui ont dû se soumettre à ce régime.

La connaissance formelle de l'âme connaissant un objet extérieur est-elle quelque chose d'étranger ou d'identique à l'âme? En réalité il n'y a point de différence, ou elle est purement théorique, *affirmantes non realiter, sed ratione ipsa differre*. Il est impossible qu'aucune connaissance soit essentiellement distincte du connaissant. Il suffit de le prouver pour les sensations externes. A ce sujet l'auteur fait une dissertation sur la vision, laquelle s'opère soit au centre du cristallin ou de l'humeur vitrée, soit à l'entre-croisement des nerfs optiques, pour prouver que les sensations externes ne sont pas en réalité distinctes de l'âme qui les perçoit, *sensationes exteriores non esse aliquid distincti ab anima probatur*. Après cela, il démontre que les sensations, qu'on appelle vulgairement des accidents distincts du sujet, ne sont ni plus parfaites ni moins imparfaites que les objets producteurs; et il conclut qu'un esprit sensé ne saurait admettre qu'elles soient des qualités distinctes du sujet sentant.

Il ne prend pas la peine de démontrer, car, dit-il, c'est chose connue que les sensations, qui sont des modes de la vitalité, sont plus parfaites que les accidents qui produisent les notions senso-

rielles. Et il développe cet aphorisme, que rien ne saurait produire plus parfait que soi. La démonstration est un peu subtile, et l'aphorisme paraît trop absolu, particulièrement dans l'ordre organique et vital.

Plus plausible est l'assertion que les objets qui n'ont point la perfection des sensations ne sauraient la donner aux sensations. Dans la vision, la connaissance ne vient pas seulement de l'objet et de la faculté sensitive, mais encore de la lumière, qui, étant plus subtile que la couleur, concourt à la production de l'acte visuel. On remarquera cette insistance à chercher le lien intermédiaire entre le sujet et l'objet, par un besoin de clarté et probablement par l'habitude du raisonnement à trois termes, le syllogisme, qu'il manie avec la dextérité d'un maître en l'art de raisonner.

Cet esprit vigoureux passe toutes ses idées au filtre de la raison. C'est très ingénieusement qu'il argumente contre ceux qui soutiennent que les sensations sont des accidents réellement distincts de l'âme sensitive; et par des comparaisons purement mécaniques (les trois hommes qui tirent sur une poutre), il pense avoir suffisamment établi, et que les sensations ne sont pas des accidents, et que, si elles en étaient, elles ne seraient ni de la nature des corps, ni de la nature des esprits. Or, le corporel ne peut engendrer le spirituel, soit en partie, soit en totalité, et les objets qui tombent sous les sens sont corporels : donc ils ne sauraient concourir à la génération des sensations.

Après un bref développement, il examine la force sensitive. D'après ce qui précède, elle ne saurait, même étant corporelle, produire la sensation. Si elle était spirituelle, c'est par elle-même qu'elle agirait. Reprenant ensuite les points douteux touchant les images, il dit : Nous en avons ajourné l'examen, afin de pouvoir nous donner libre carrière dans ces vastes plaines de la spéculation psychologique, *ut in hos spatiosissimos campos speculationis actuum animæ vagari liceret*. Ce cri révèle la vocation. Un artiste se plaît à composer. Le philosophe pense, et c'est pour lui la volupté suprême, d'un ordre bien supérieur à la jouissance du styliste qui cisèle les phrases et jongle avec les mots.

Peu d'hommes ont pensé autant que Gomez Pereira. Sa prodigieuse curiosité le pousse aux investigations les plus ardues. Deux vérités lui sont démontrées : la première, que les images des choses ne peuvent être des accidents inhérents à l'âme; la seconde, que si elles sont corps ou un accident uni au corps, ce corps où elles sont est nécessairement séparé de l'homme même, quand il serait contenu dans son cerveau. Or, c'est l'âme qui connaît, et l'image qui est connais-

sable, de sorte que les images devraient être connues, toutes et quantes fois nous sommes libres et disponibles. Et pourtant c'est le contraire que nous enseigne l'expérience. Le fait est que cette faculté intérieure de connaître n'est pas aussi libre à l'égard de la connaissance des images, qu'elle l'est par rapport à sa propre connaissance. Donc les images ne sont point des accidents inhérents à l'âme.

Ici intervient une explication empruntée à la pathologie. Un grand coup sur la nuque peut produire l'oubli du passé, la perte de la mémoire. Bien des gens se connaissent, ont conscience, dont la mémoire est abolie. C'est donc ailleurs que dans l'âme que se trouve ce par quoi nous connaissons les choses absentes, *ergo alibi quam in anima sita sunt ea, quibus absentia cognoscimus.* En effet, si l'âme est prête à se connaître, elle doit aussi être prête à percevoir les images qui lui sont inhérentes, même dans le cas d'infirmité du corps où elle est. Ce raisonnement spécieux prouve que, dans l'analyse des facultés, l'auteur se préoccupait de l'idée de siège.

Il entreprend ensuite de prouver que l'image est quelque chose de distinct de l'homme, bien que renfermé dans l'homme; car, dit-il, s'il n'y a point d'images dans l'âme, il ne saurait y en avoir non plus dans le corps animé, *si enim animæ non insunt phantasmata, neque corpori animato ad hærere poterunt.* Il suffit de se demander si le corps animé, où se trouvent les images, est une partie n'ayant pas la faculté de connaître. Si l'image n'est ni un accident de l'âme, ni un accident du corps animé, elle n'est donc pas une partie du corps, puisque toutes les parties du corps animé sont animées, *omnes enim vere animati corporis partes animatæ sunt.* Quel est donc le moteur de ces images? La volonté, durant la veille, et, pendant le sommeil, une vapeur, une humeur qui domine dans le corps, avec lesquels les images sont en rapport : gaies, si c'est le sang; tristes, si c'est le suc mélancolique qui les évoque. N'est-il pas curieux de voir un adversaire résolu de Galien accepter la localisation des facultés et la doctrine galénique des humeurs? Et n'est-ce pas là une preuve que la raison prévaut quand même sur le dogme? Qui pourrait s'en étonner? Les théories ne sont que des constructions provisoires, tandis que la raison est l'éternel ouvrier. L'édification ne va pas sans la démolition, et la science se fait par un mécanisme analogue à celui de la nutrition. Comment croire à une éternité où cesserait ce labeur qui est la vie même? Cet état d'éternel repos serait le néan, si le néant se pouvait concevoir.

De la doctrine de la sensation, exposée ci-dessus, il résulte que

les images sensibles sont des corps et non des accidents. Les médecins ont placé la mémoire à la partie postérieure de la tête, après avoir observé les phénomènes consécutifs à la lésion externe ou interne de cette partie, soit à la suite d'un coup ou d'un épanchement séreux, dont l'effet est d'effacer le souvenir du passé. La notion de siège est donc importante, et la psychologie doit s'aider de la pathologie, étant elle-même une branche de la physiologie.

Les images sont-elles connues intuitivement, en l'absence des objets, ou bien les objets absents sont-ils conçus simplement, les images étant inconnues? A cette question, l'auteur répond que l'intuition et l'abstraction concourent. Ramenée du dépôt de derrière la tête à la partie antérieure, l'image affecte l'âme, non pas à la vérité avec la même force que l'objet qui l'a produite, mais plus doucement: de sorte que, par un changement intuitif, suffisamment distinct, l'âme s'assure de l'existence de l'objet, et arrive, par abstraction, à constater l'identité de cet objet. Nous croyons, dit-il, que ce qui a été une fois connu peut l'être encore par une notion abstraite, sans que l'image qui est la cause immédiate de la notion soit connue.

Cette doctrine, d'après lui, éclaire vivement les erreurs innombrables des maîtres qui enseignent dans les écoles, désignant par là, moins les scolastiques, que Platon et Galien, ainsi que les physiciens qui se sont trompés sur les notions intuitives et abstraites. Nous connaissons la neige et la poix par les images blanches et noires qui passent de la partie postérieure du cerveau à la partie antérieure, où elles sont connues intuitivement; et cependant jamais anatomiste n'a découvert dans le cerveau ces corpuscules noirs comme la poix ou blancs comme la neige, et nul n'est certain de l'existence de ces corpuscules et de la place qu'ils occupent dans son cerveau. A ce sujet, longue réfutation de Grégoire de Rimini, un des scolastiques le plus souvent allégués. En fait, les accidents sont seuls perçus, et la substance échappe aux sens, *illud enim vere dicitur sentiri, cuius accidentia sentiuntur; nam substantia sensui non subjacet.* Les images intérieures sont semblables à l'objet qu'elles représentent. Ces images intuitives des objets perçus n'ont rien de commun avec celles de la fantaisie.

Tout en réfutant la scolastique, qui invoque tour à tour Aristote et saint Augustin, l'auteur explique cette méthode discursive qui l'entraîne d'une question à l'autre. Il ne veut point rompre le fil de la discussion, de peur de nuire à la clarté. Aussi répond-il d'avance à toutes les objections prévues, de manière que les plus médiocres esprits puissent comprendre le mécanisme

de la sensation, en comparant ce qu'ils éprouvent à ce qu'il avance, *si suos actus nostris dictis contulerit*, aussi facilement qu'ils peuvent compter sur leurs doigts. Voilà ce qui l'oblige aux digressions, *divagari compellor*.

Il faut avouer que Gomez Pereira — et Descartes a cela de commun avec lui — se faisait illusion sur la moyenne des intelligences. S'il prétend se mettre à la portée des plus humbles, il se plaît, en revanche, à lutter avec les plus fortes. Il paraît avoir approfondi le traité de *l'Ame* d'Aristote, qu'il allègue souvent avec ses écrits de philosophie naturelle. Il ne manque pas de citer la formule magistrale : Tout ce qui est dans l'entendement a passé d'abord par les sens. Expliquant un texte de saint Augustin, il remarque que l'image ne peut être conçue hors de nous, mais par la connaissance abstraite, qui nous fait connaître où est l'objet, par l'image de l'endroit qui nous affecte intérieurement. C'est l'image du lieu qui fait connaître le lieu absent. Cette remarque est capitale dans la théorie du langage et dans la doctrine des illusions et des hallucinations. Il approuve saint Augustin d'avoir dit que l'âme connaît le présent et l'avenir, d'après les effets produits en elle par les images; mais il le blâme d'avoir cru que l'âme, dans la sensation, soit intuitive ou abstraite, se connaît elle-même.

On sait qu'il n'admet point la simultanéité de la perception et de la conscience de cette perception.

Du dogme fondamental d'Aristote, il tire cette conséquence, que la sensation ne pouvant s'opérer sans les choses sensibles, l'intellect ne saurait non plus s'exercer sans images. Les animistes ont cherché à expliquer les faits tératologiques du produit de la conception par l'influence directe de l'âme de la mère sur le fœtus. Sans nier cette influence occulte, Gomez Pereira fait intervenir les sens externes et les images conservées dans la région postérieure du cerveau, d'où l'on croyait alors que provenait le plus pur de la semence; et il applique sa théorie sensualiste à l'explication d'un fait rapporté par la Bible à propos des brebis de Jacob, mettant bas des agneaux tachetés. C'est ainsi qu'il appuie une proposition plausible d'une assertion erronée.

Les anciens croyaient la semence d'origine nerveuse, comme la rosée d'origine céleste, et, avec beaucoup de logique, ils admettaient la sécrétion du fluide séminal chez la femelle.

Une thèse chère à Gomez Pereira est celle-ci : L'imparfait ne saurait engendrer plus parfait que soi, *non posse ab imperfecto perfectius gigni*. Assertion qui paraît contraire à la théorie de la génération progressive, et même à la conception du progrès. Dans

le monde des idées l'ascension se fait du moins parfait au plus parfait, par progression ascendante; quand le contraire a lieu, il y a régression. Mais les questions d'évolution, de sélection et de transformisme ne devaient se poser que trois siècles plus tard. Il faut donc les écarter en faisant l'examen des doctrines du médecin-philosophe; si remarquable qu'il fût, il était de son temps.

Sur la connaissance que l'âme a d'elle-même dans la sensation, il rapproche de la sienne la manière de voir de saint Augustin, et il assure que l'âme n'a point conscience de ce qu'elle éprouve lorsqu'elle subit la sensation : *Nam nequaquam verum est animam videre affectionem propriam factum a re visa, cum videns, se animadvertit*. Ce qui signifie que l'analyse psychologique peut voir, et voit, en effet, au delà de la vérité. Elle n'est donc pas infaillible la méthode expérimentale de l'observation interne. Et c'est pourtant sur cette méthode empirique qu'il compte pour rendre ses démonstrations évidentes. Le proverbe espagnol a bien raison de dire que, de toutes les certitudes, la plus certaine est le doute : *De las cosas mas seguras, la mas segura es dudar*.

(*La fin prochainement.*) J.-M. GUARDIA.

REVUE GÉNÉRALE

GIORDANO BRUNO

D'APRÈS LES PUBLICATIONS RÉCENTES[1]

I. D. Levi, *Giordano Bruno o la religione del Pensiero.* Torino, 1887, 1 vol., in-8 de VIII-455 pages.
II. *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le Italiane, da Felice Tocco.* Firenze, 1889, 1 vol., in-4 de VII-420 pages.
III. Vincenzo di Giovanni, *Giordano Bruno e le fonti delle sue dottrine.* Palermo, 1888, 1 vol., in-12.
IV. Enrico Morselli, *Giordano Bruno.* Torino-Napoli, 1888, 1 vol., in-8.
V. Alessandro Bellucci, *Conferenza... per commemorare Giordano Bruno.* Rieti, 1888, 1 br. in-8.
VI. Felice Tocco, *Conferenza tenuta sul Circolo filologico.* Firenze, 1886.
VII. Enrico dal Pozzo di Mombello, *Il 9 Giugno 1889 in Roma.* 1888, 1 vol., in-8. — Publications du Centenaire, etc., etc.

On a fait dans ces derniers temps autour de Giordano Bruno beaucoup de bruit, et même pas mal de tapage. Il convenait, pour parler du philosophe et des ouvrages où les professeurs de philosophie italiens l'ont étudié, d'attendre que ce vacarme médiocrement philosophique eût cessé. Je sais combien de passions, et les moins nobles, s'agitent autour du nom de Bruno[1].

Les préoccupations militantes d'un peuple ardent se retrouvent jusque dans les nombreux écrits consacrés au philosophe de Nola. Rien n'y manque de ce qui peut réjouir les libres penseurs de la péninsule, rien, pas même le coup de griffe à la France, donné au

1. Et ici « je demande la parole pour un fait personnel ». La *Revue philosophique* publiait, en juillet 1885, un article où je combattais la thèse de M. Desdouits sur la mort de Giordano Bruno. Ces pages me valurent l'exclusion de ma candidature à l'École de Rome. Le bureaucrate épigraphiste qui dirigeait alors l'École, craignit d'irriter le Vatican. Au reste, un de ses élèves m'a rapporté qu'il s'écria : « Je ne saurais admettre l'auteur d'un article sur ce *séide de Mazzini!* »

passage par le professeur Morselli (p. 26). Je n'insisterais pas sur ces caractères de la critique italienne s'ils ne corrompaient l'esprit même des œuvres. Il convient de distinguer la vaste publication de M. Felice Tocco, sérieux apport à une étude complète de la doctrine de Bruno qui reste toujours à faire. Mais il est permis de regretter qu'une activité considérable de pensée et de travail se soit dispersée ailleurs, qui aurait été mieux employée à l'achèvement d'une bonne édition complète et critique, vrai monument dû au philosophe, et plus solide, sinon plus théâtral que celui du Campo dei Fiori.

Que nous importe en effet le plaidoyer institué en faveur du sémitisme par M. David Levi, à propos de Bruno? Et qui donc convaincra ce gros livre où il y a de tout, quelquefois même de la philosophie? Pourquoi nous intéresserions-nous à la réponse de M. Vincenzo de Giovanni, qui trouve l'Inquisition « un tribunal légal et compétent »? Il est regrettable que le professeur Bellucci se soit borné à une rapide esquisse, car la bonne méthode apparaît dans ses quelques pages mieux que dans le fatras de tant d'autres. Essayons pourtant de dégager la physionomie vraie de l'apôtre nolain, parmi tant de phrases justement qualifiées par M. Bellucci de « phrases de comice agricole ».

I

Apôtre, Giordano Bruno le fut partout et avant tout. Il y avait en lui, défroqué ou non, un frère prêcheur parfois sublime, le plus souvent aventureux dans sa doctrine. Sa vie pourrait se résumer dans le titre d'un ouvrage de son contemporain Cardan : « Utilité qu'on peut tirer de la fortune adverse [1] ». Sa foi philosophique avait remplacé dans cette âme de feu l'autre croyance. Elle le soutint à travers la plus étrange suite de voyages, de déboires et d'aventures.

Il naquit dans la Grande-Grèce, cette terre du pythagorisme. D'abord moine, il s'attacha encore, lorsqu'il eut jeté la robe, à la plus religieuse des sectes antiques. Comme Paleario, cet autre pythagoricien, il voulut faire revivre les éléments spiritualistes de l'ancienne doctrine [2].

Il n'était pas homme à souffrir longtemps la contradiction de sa vie claustrale avec sa pensée intime, nourrie au fond de son cloître de Calabre et enflammée par les idées de la Renaissance. Il s'enfuit, vint à Gênes, à Turin, à Venise, à Milan, puis passa en Suisse par

1. *Hier. Cardani Mediolanensis medici de utilitate ex adversis capienda libri IV*, Basileæ, 1561, in-8 de 1200 pages.
2. Cf. Zeller, *Hist. de la phil. gr.*, trad. Boutreux, I, 321.

le mont Cenis. Chemin faisant, il avait enseigné. Il enseignait toujours et partout. Il avait aussi renoué d'anciennes camaraderies formées à l'université de Padoue, avec Philip Sidney par exemple, qui deviendra son protecteur en Angleterre. Son double caractère se marquait. Partout il cherche à s'appuyer sur les hommes, il a toujours ce besoin méridional de la sympathie et de la communication verbale. Et partout aussi il accumule les écrits divers, animés du même esprit, mais variés infiniment dans le style et dans la façon d'exposer, sinon dans le plan qui est chose assez étrangère à ce siècle, et à Bruno en particulier. Sa carrière est commencée. C'est vraiment celle d'un chevalier errant de la pensée. Elle en a les hasards, la grandeur généreuse, trop souvent aussi elle montre l'attristant spectacle de forces mal réglées, et qui se dispersent.

En Italie même, et dès ses premiers pas, il compose trois opuscules : la *Sfera*, les *Signes du Temps*, le *Candelajo*. Les deux premiers se sont perdus. Le troisième a dû de survivre, à ce hasard qu'il vit le jour à Paris. Comédie tout imprégnée de la vie napolitaine, cette bouffonnerie, probablement à double sens, échappe à l'analyse. En Italie même, le sens en est discuté, et jusqu'à celui du titre. Pamphlet en somme, assez confus, où grouille l'Italie d'alors, avec ses vices et ses travers bien pareils à ceux de l'Italie actuelle. Espèce de Ménippée manquée et qui fait admirer plus encore notre incomparable satire gauloise.

Il y avait, dans ce troublé et vivant seizième siècle, des étapes presque réglées d'avance pour les voyageurs de la doctrine, tels que Bruno. Genève était de ces villes où les oiseaux migrateurs de l'esprit allaient se poser. En l'année 1579, nous y voyons Giordano. Il a, « pour l'étude, délié sa poupe des rivages de la patrie ». Il « s'est confié à la haute mer, il livre ses voiles aux vents légers. Malheureux, il sillonne de ce bois si fragile les vastes étendues des flots ». « Il passe les monts, et les fleuves rapaces. Tout! Car il veut boire à la source de sagesse afin d'appeler vers lui docteurs et maîtres... afin que lui échoie la gloire parmi le vulgaire, le souffle de la renommée, la faveur, l'applaudissement [1]. »

Il n'avait pas, comme on pourrait le croire, rompu avec l'Église catholique, puisque nous le trouvons, à Chambéry, logé chez les Frères Prêcheurs. Il s'en allait, comme un pèlerin du Tiers-Ordre de la pensée, encore à demi religieux par le costume, et toujours moine par le caractère et la fougue sermonnaire.

A Genève, Bruno se trouvait en contact avec la Réforme. Un converti, le marquis Galeazzo Caracciolo de Vico, ami de Carnesechi,

1. *De Maximo*, VIII, ch. I.

cette autre victime, se liait avec le passant : il ne put l'amener à suivre la religion calviniste. Giordano prit seulement l'habit laïque, avec la cape et l'épée, se fit inscrire parmi les étudiants [1], et commença une polémique qui lui valut sa première incarcération.

Calvin était mort en 1564. Mais l'esprit de l'âpre réformateur et son implacable roideur, sinon son génie profond et ferme, vivaient toujours parmi les « maniacles pistoletz, les démoniacles Calvins, imposteurs de Genève [2] ». On mit Bruno en demeure de quitter la cité ou de se faire calviniste : il partit et passa en France [3].

Lyon ne lui donna pas le travail que son dénuement espérait trouver dans une des grandes imprimeries où Dolet et Servet avaient travaillé. Il poussa jusqu'à Toulouse, la ville d'étude où l'on brûlait « les regens comme harans soretz ». Il y avait assurément parmi les penseurs libres de ce siècle une franc-maçonnerie secrète, et Bruno sur des recommandations apportées de Lyon fut aussitôt accueilli dans la société éclairée, invité à lire la *Sfera*, et durant six mois vécut à Toulouse d'une vie toute studieuse et philosophique. commentant Aristote dans le *De Animâ*, faisant une sorte de cours libre, et admis enfin, après un concours, à l'enseignement public. Après Pomponace, Niso, Patrizzi et Cremonini, il semblait nouveau dans ses explications d'Aristote, par le feu qu'il mettait à exposer les premières idées qui fonderont sa propre doctrine, espèce de monisme panthéistique.

Le commentaire du *De Animâ*, et le *De Claris*, composé sur le Grand Art de Raymond Lulle, se sont perdus. Il y eut d'abord, et il demeura toujours dans la pensée de Bruno, une influence profonde de la doctrine de Lulle. Qui étudiera son œuvre. et voudra refaire avec les documents nouveaux le judicieux et solide ouvrage de Christian Bartholmess, devra, je pense, tenir grand compte de la marque laissée en Bruno par l'étrange génie du philosophe kabbaliste. La vie militante de Raymond Lulle devait séduire l'âme ardente et la pensée enflammée de Giordano, et aussi les ressemblances même qu'offrait aux débuts avec la sienne propre une carrière philosophique commencée par le Maître sous l'habit de franciscain.

Toulouse ne put garder longtemps le moins tempéré des philosophes, et, dès 1582, il arrivait à Paris, fuyant encore, fuyant toujours un danger que la hardiesse de son esprit faisait renaître partout

1. V. *Documents*, publ. par Th. Dufour, directeur des Archives à Genève, et deux articles de Marc Monnier dans la *Bibl. Universelle* et *Revue Suisse* (1884, t. XXIV, p. 225 et 574).
2. *Rabelais*, IV, XXII.
3. *Documents*, IX, 346.

autour de lui. Il traversa la province déchirée et déchaînée par la faction de la Ligue, plus brouillonne et plus redoutable à mesure que Paris devenait plus voisin. Le titre de maître ès arts, obtenu à Toulouse, lui donnait droit d'enseigner à Paris. « J'allai à Paris, nous dit-il, et me mis à lire une leçon extraordinaire afin de me faire connaître et de faire parler de moi. » Ses leçons, car il en fit trente, portèrent sur l'étude des trente attributs divins, tels qu'ils sont exposés et distribués dans la première partie de la *Somme* de saint Thomas. Le succès fut grand, et tel, qu'une chaire fut offerte au nouvel arrivant. Excommunié pour sa fuite et pour avoir quitté l'habit, il ne put accepter une fonction qui impliquait l'obligation morale d'assister à la messe et aux offices.

Il trouva encore dans ces leçons publiques l'occasion de faire revenir ses propres idées sur le principe divin, « générateur de tout, fin terminante de tout ». L'éloquence de l'Italien séduisit à tel point l'auditoire bouillant et militant d'alors, que le bruit parvint jusqu'au roi. Henri III fit mander Bruno et lui donna quelque subside.

C'est alors qu'il reprit l'art mnémonique de Lulle, afin d'en faire une logique, une méthode rigoureuse de direction pour la libre recherche du vrai. Préoccupation éternelle de la science intellectuelle, qui étouffa presque au moyen âge le fond sous la forme, et dont une des phases finit dans la révolution cartésienne.

Rien ne serait moins facile que suivre en les analysant les ouvrages de Giordano Bruno. Il y faudrait, sans parler d'une édition que nous attendons encore, une science approfondie des philosophies — et des astrologies — qui se sont venues confondre dans l'alliage prodigieux de ce système. Il est du moins une influence que marque à la première vue le style même de Bruno. Il est un esprit qui anime son âme essentiellement latine et italienne. Cette influence et cet esprit viennent des vieilles sagesses gréco-italiennes, du souffle qui par la Grande Grèce vint inspirer Lucrèce et Virgile dans leurs vers philosophiques. Le style même de Giordano dans sa poésie latine et italienne est tout pénétré du rythme puissant de Lucrèce, toute sorte d'expressions lucrétiennes et des hémistiches entiers s'y retrouvent, venus du *De Naturâ Rerum*, éclatant parmi cette alluvion si diverse et si confusément formée.

Encouragé par l'accueil du roi, Bruno lui dédiait son *De Umbris Idearum*, en 1582. A peine ce livre était-il achevé, que l'étrange siècle, où le roi que fut Henri III allait solennellement demander un fils à Notre-Dame de Cléry, ce siècle où la vie semble plus forte et plus compliquée, mais absolument incertaine aussi dans ses principes, forçait Bruno à quitter la France et le menait en Angleterre.

Bruno avait encore composé à Paris un *Purgatoire et Enfer*, que nous n'avons plus, et un *Chant Circéen*, dédié à Henri d'Angoulême.

Il n'avait cherché, selon sa propre parole, qu'à marcher « sur les pas de Pythagore ». Michelet ne disait-il pas : « Le génie pythagoricien est l'inspiration première de l'Italie. Il en domine toute la civilisation. » Bruno respirait d'ailleurs l'air de la Renaissance, et le néoplatonisme de ce temps voulait faire revivre, sans y discerner le mélange de superstitions accumulées en elles par les siècles, ces doctrines anciennes.

Nous avons peine à bien comprendre ces philosophies audacieuses, vraies débauches d'une adolescence intellectuelle que nulle audace n'effrayait. L'histoire y retrouve pourtant la noblesse d'une foi très haute et des traditions scientifiques, et souvent les vues du génie. Ces synthèses si téméraires, elles ont animé l'esprit de Copernic, de Galilée, de Képler. Et de leurs débris restent encore les vestiges d'efforts immenses, généreux et féconds.

Quand on ouvre ces opuscules de Bruno, en leurs vieilles éditions, avec leurs bizarres figures, et les dédicaces à Merlin l'enchanteur, à la fée Morgane, cette Circé du moyen âge, il semble que s'évoquent les images mystérieuses et sensuelles que peignirent Botticelli ou le Vinci, et que la *Nature naturante*, pour user d'un terme inventé déjà par Bruno, se soit offerte à l'imagination, dans ces temps plus voisins qu'on ne croit de notre âge trouble et complexe, avec un charme de magie, une puissance fascinatrice, qui faisaient aimer la science comme une maîtresse et passionnaient les chercheurs pour une philosophie fortement empreinte de rêve et parfois de sorcellerie [1].

Giordano Bruno s'est livré à la pensée comme une sainte Thérèse pouvait se donner à la foi, sans mesure et sans réserve. Si la sûreté de sa doctrine a pu y perdre quelque chose, l'unité morale de sa vie en fut pleinement confirmée. Il eut en somme raison, de cette raison que la raison ne connaît guère, puisque les doctrines passent, et que l'exemple d'énergie est demeuré.

Et lorsqu'on songe, en maniant les œuvres jetées au cours de cette vie vagabonde, qu'elles ont reçu la sanction du martyre, il est permis de penser qu'elles méritent d'être doublement respectées.

Giordano Bruno pouvait espérer qu'il trouverait un asile sûr et durable dans « ce pays britannique auquel il dut confiance et hospitalité [2] ». Shakspeare avait vingt ans, Bacon vingt-quatre, lorsqu'arriva cette espèce de Prospero italien, portant à Londres la

1. Bruno fit à maintes reprises l'éloge de la magie.
2. *Op. ital.*, II, 303.

parole du monde antique, les grandes doctrines païennes, « il nuovo lume », comme il dit, « la lumière nouvelle, antique chose qui renaît ! » — « cosa antica, che rivenga [1] ». Élisabeth régnait, odieuse à l'Inquisition, haïe des princes catholiques.

A qui ne connaît pas le XVI[e] siècle, il pourrait sembler singulier que Henri III ait recommandé le philosophe apostat, et surtout à l'ambassadeur Michel de Castelnau [2]. Ce fut pourtant Castelnau, le futur ennemi des conjurés d'Amboise, qui patronna Bruno à Londres. Cet ami du cardinal de Lorraine était un admirable modèle de ces hommes d'alors, bons à tout et bons pour tout, diplomates, guerriers, savants, humanistes et gens du monde. Représenter la France durant dix années auprès d'Élisabeth, après avoir conduit Marie Stuart en Écosse, ce fut un des jeux où réussit ce soldat de Dreux, de Jarnac et Moncontour, qui laissa des mémoires exquis et forts.

Le nom de Castelnau revient sans cesse, avec un élan de reconnaissance, dans les écrits de Bruno, La première œuvre publiée à Londres, *Explicatio triginta sigillorum*, lui est dédiée, sans préjudice d'une trilogie métaphysique en italien. « C'est lui, dit-il, qui me reçut, me défendit, me délivra, me maintint sauf, me garda un port, au milieu des outrages iniques que j'endurais... [3] » Sur le socle de la statue du philosophe italien, il devrait y avoir ce nom français, reste d'un temps où l'Italie savait payer ses dettes de reconnaissance, preuve d'un âge disparu.

Ce n'est pas un des moindres charmes des écrits qu'a laissés Bruno, cet incessant retour de sa vie réelle parmi les recherches de la pensée, et ses livres prennent à ce perpétuel mélange de l'action et de l'art spéculatif quelque chose des dialogues platoniciens [4].

Il jouissait, chez Castelnau, d'une absolue liberté. Apologiste de lui-même avec une abondance et une indiscrétion toutes latines, il se vit, malgré sa faconde vaniteuse, ouvrir par le vice-chancelier les portes d'Oxford. Toujours épris des mêmes sujets, il parla *sur la quadruple sphère* et *sur l'immortalité de l'âme*. Il se sentait plus à l'aise, et put « répandre un meilleur froment ». Un vague transformisme, moins nettement exprimé que dans les parties philosophiques des poèmes virgiliens, était le fond de ces leçons. Plus incertain dans celles qui concernaient l'immortalité de l'âme, il s'entourait d'un appareil scientifique dans les entretiens sur la quadruple

1. *Op. ital.*, II, 182.
2. Et non *Castelneuf de Mauvissier*, comme M. Levi appelle Castelnau, né à la Mauvissière, près de Tours.
3. *De causa, principio et uno*, p. 201.
4. Cf. *Cena celle Ceneri*. 1, 268. *Op. ital.*

sphère. Le système de Copernic était le point de départ. Bruno célébrait d'ailleurs le père de l'astronomie moderne avec un enthousiasme de néophyte, avec autant de feu, sinon de génie, que l'ami de Memmius entonnait les louanges du divin Épicure, maître et sauveur.

Oxford, habitué à voir régner en souverain le péripatétisme scolastique, fut en émoi, fut en fureur, et Bruno s'éloigna encore.

Il revint à Londres. Les *free thinkers*, affiliés aux déistes de l'Europe entière, et qui recevront cent années plus tard Saint-Evremond, luttaient sourdement contre les milices catholiques. Un ambassadeur vénitien, dans ce pays qui verra Cromwell et Milton, pouvait écrire au temps d'Élisabeth que « les lords anglais étaient en matière religieuse les plus indifférents du monde, et se seraient aussi bien faits juifs ou mahométans. »

En somme, et sans suivre Bruno pas à pas, il reste de ce séjour en Angleterre une moisson d'œuvres qui montrent une maturité commençante, un labeur moins distrait, une paix relative dans l'existence et la pensée. Philosophie spéculative comme les rêves cosmologiques de *l'Infini, l'Univers et les mondes*, un pamphlet contre Rome, le *Spaccio della Bestia trionfante*, où la bête triomphante est l'Église qui devait dévorer le philosophe, Giordano produisit en ces deux années et publia quelques-uns de ses principaux écrits.

Un système cosmologique, une philosophie morale, une physique générale appuyée d'un système de l'esprit humain, naissaient de ce cerveau bouillant. Il écrivait en italien, et sous la forme du dialogue, qui se prêtait à son talent prolixe et militant. C'était un réquisitoire contre tout ce qu'avait élevé ou maintenu le moyen âge. L'emploi même de la langue vulgaire marquait l'intention du rénovateur.

Dans ces vers au ton d'oracle, ce que Giordano célèbre et décrit en son principe et ses attributs, c'est

> ...« La cause, principe, éternelle unité
> D'où l'être vient, et le mouvement, et la vie,
> Et qui s'étend en long, en large, et en profond [1]. »

Son désir de quitter sa patrie, de tout supporter, de tout voir et de tout étudier afin de « s'emplir de fureur poétique [2] », cette soif de sagesse et de renommée se donna carrière en ces écrits. Un lyrisme ardent les anime; c'est un torrent de mots, d'images, roulant les bribes magnifiques d'un savoir incertain et vaste. Partout aussi, sous

1. *Op. ital.*, II, 12.
2. *De Monade.*

cette ivresse de la pensée et de la parole, une ingénue, une admirable ardeur pour le juste et le vrai [1]. Parfois, dans les spéculations métaphysiques, une phrase digne de Leibniz et presque formée de ses termes favoris, retient la pensée. Et ailleurs, ce même philosophe qui vient de nous dire : « Deus est monas [2] », trouvera les accents du moraliste de *la Raison pratique* pour louer « ces divines lois qui sont sculptées en notre cœur [3] ». Il n'y a là que des ébauches, mais les traits en sont admirables.

Toutefois ce penseur qui par son dessein de faire table rase du faux, de le « démolir en ses fondements [4] », annonce et prépare l'ère nouvelle, est encore engagé dans la méthode, imbu malgré lui de l'esprit du moyen âge. Comme Rabelais parle chemin faisant la langue de l'écolier limousin qu'il bafoue, Bruno marche parfois suivant les règles de la scolastique, et n'en répudie pas toujours les fatras qu'il hait et qu'il raille. Le *Spaccio* entre autres est une pénible allégorie, semée d'éclatantes pages, mais encombrée, mais laborieuse, d'une imagination outrée et froide tout ensemble.

La *Cabala del Cavallo Pegaseo e l'asino Cillenico* est aussi de ces satires un peu trop faites pour l'École et qui mériteraient souvent d'être rangées dans la fameuse bibliothèque de Saint-Victor. C'est un éloge ironique des vertus de l'ignorance et de l'ânerie considérées comme moyen de salut. « Efforcez-vous, efforcez-vous d'être ânes, vous qui êtes hommes. » « Abêtissez-vous », répondra Pascal.

Tout cela mêlé de personnages où l'on trouve à la fois les masques de la comédie italienne, le pédant, entre autres, à côté d'un Corybante et d'un âne évidemment pris au magicien Apulée.

Les *Eroici Furori* terminent la série des œuvres publiées en Angleterre. Mélange de vers et de prose, espèce de *vita nuova* que raconte le philosophe en exposant la philosophie, c'est dans l'œuvre de Giordano un livre capital. L'évolution que M. Felice Tocco a parfaitement marquée, et qui mène la pensée de Bruno des écrits tout imprégnés de la doctrine de Raymond Lulle à ceux où ses propres idées se développent sans encore quitter les vestiges du maître et son formalisme, pour s'élever ensuite à l'exposition critique et enfin à l'édification théorique d'un original système, cette marche d'un esprit divers et tourmenté, mais éclairé par le même désir et tendant au même but, tout ce progrès enfin s'affirme dans ce livre et y marque une décisive étape. Il y a plus à tirer, au point de vue étroi-

1. Discours de Jupiter dans le *Spaccio*.
2. *De Minimo*, etc.
3. *Op. ital.*, II, 13 et 9.
4. *De Minimo*.

tement théorique, du *De Immenso* par exemple. Mais l'esprit général du système et la division trilogique sont là. Ascète de la pensée, Giordano finit par s'en proclamer uniquement esclave et « naissant le penser, le désir meurt en lui [1] ».

On revient assez de nos jours à cet optimisme lyrique, échauffé par les vues générales de la science, plus riche en dogmes généreux qu'en preuves solides [2]. Giordano Bruno le prêchait avec la volcanique ardeur d'un esprit éclos dans la terre où l'Etna se dessine aux horizons du Sud, et le Vésuve vers le couchant.

« Aimé des sages, admiré des doctes, magnifié des grands, défendu, délivré, maintenu sauf [3] », un autre, un plus capable de régler sa vie, fût demeuré en Angleterre entre Philip Sidney, Greville, Spenser et Temple. Le pays où Bacon allait construire sa vaste synthèse aurait su garder un philosophe moins purement apôtre. Mais Castelnau revenait en France. Bruno, devenu précepteur dans la famille de l'ambassadeur, le suivit, par amitié, par intérêt, par le désir qui poussait son âme inquiète et son activité sans frein vers tous les changements, au risque de tous les périls.

L'effervescence où il trouvait Paris, en 1583, en pleine Ligue, ne l'empêcha pas de quitter la maison de Castelnau pour se loger en un quartier lointain. A la suite d'un certain rêveur de Salerne, Fabrizio Mordenti, il se livra à des spéculations *cosmométriques*, il écrivit un commentaire du *De Physico Auditu* d'Aristote [4]. Il disputa de nouveau en Sorbonne avec sa fougue habituelle, trouvant cette superbe formule de la recherche scientifique moderne : « Intellectus in investigatione sit liber, non ligatus », et vers la Pentecôte une étape nouvelle le menait en Allemagne.

Mendoza, ambassadeur d'Espagne, tenta de faire rentrer Bruno dans l'Église. Il ne semble pas que le rapatriement fût impossible alors, car le nonce n'y répugna point. Une promesse formelle de rentrer dans les ordres fut seulement exigée au préalable avant toute négociation. Bruno s'y refusa, et partit pour l'autre côté du Rhin, vers cette « Germanie où la sagesse a bâti son temple [5] ».

« Exposé toujours à la vorace dent du loup romain [6] », dont il n'avait pas voulu réintégrer le bercail, il parcourut l'Allemagne, par

1. *Eroici Furori*, p. 332.
2. Les hypothèses souvent admirables d'un philosophe mort prématurément, M. Guyau, en seraient une marque certaine.
3. *Op. ital.*, II, 204.
4. Ces deux opuscules parurent en 1586, à Paris, chez Chevillot, cloître Saint-Jean de Latran, à la Rose rouge.
5. *Gratiaria Valetudinaria*, Lévi, p. 254.
6. *Oratio consulatoria ad corpus acad.*, Helmstedt.

Mayence, par Marbourg où le registre des étudiants vit s'inscrire au mois de juin « Jordanus Nolanus Neapolitanus theologiæ doctor Romanensis », et dont le paisible recteur Nigidius, professeur de philosophie morale, fut troublé dans sa sérénité par la furie inusitée de l'Italien. « Il s'enflamma à tel point, note sur son registre cet honorable fonctionnaire, *adeo excandescit*, qu'il m'insulta acerbement dans ma propre demeure. » Pour qui sait ce qu'est à un Allemand « sa propre demeure », et à un recteur le souci de sa majesté, l'étonnement sera petit en voyant Bruno, après cet éclat indiscret, passer de Marburg à Wittemberg.

Libéralement accueilli, malgré son hérésie déclarée, dans l'Université fameuse, il déclara seulement qu'il était « nourrisson des Muses, philosophe et philanthrope de profession ».

C'était alors, cette cité de Wittemberg, l'école fameuse où Shakspeare envoyait Hamlet, la cité novatrice où Luther avait affiché ses thèses sur la porte d'une église et brûlé la bulle du Pape. Luther y reposait, à côté de Mélanchthon, dans la sépulture élevée par l'électeur Frédéric.

Les luthériens — ceux-ci théologiens — et les philosophes — ces derniers calvinistes — se partageaient la ville. Bruno y gagna quelque argent par son enseignement privé.

Sectateur inspiré de Copernic, il enseignait la cosmographie, il entraînait son auditoire par la véhémente éloquence d'une exposition enthousiaste. Fixé durant deux années dans l'hospitalière cité, il s'occupa de publier le *De Lampade combinatoria lulliana* et commenta l'*Organon* d'Aristote.

Un changement de souverain mit sur le trône ducal un prince dévoué aux idées catholiques, et le 8 mars 1588, dans un discours ému, Bruno faisait ses adieux au corps universitaire de Wittemberg.

L'éloge de l'Allemagne, des savants allemands, et en particulier de ce Paracelse dont la science exubérante et la vie agitée devaient plaire singulièrement à Bruno, emplissait ce discours, où semble commencer l'illusion, désormais et récemment perdue, qui mit longtemps la race germanique à la tête du progrès philosophique.

Sur Prague, où Bruno vint ensuite, régnait un souverain bien fait pour comprendre le philosophe de Nola, pour l'aimer dans ses qualités et peut-être mieux encore dans ses défauts. Vrai prince du XVI[e] siècle, Rodolphe II avait uni à ses idées catholiques, dont l'avaient imbu ses maîtres les jésuites, une passion pour la science, et surtout pour l'astronomie ou l'astrologie, médiocrement distinctes alors. — Fabrizio Mordenti, le collaborateur de Bruno, s'intitulait son astronome. La cour du reste fourmillait de gens habiles à consulter

les astres, parmi lesquels heureusement le souverain avait su comprendre un Tycho-Brahé et un Képler.

A peine arrivé, présenté à la cour sans grand succès, Giordano publia le *De Specierum scrutinio* et le *De lampade combinatoria*, puis *cent soixante thèses contre les mathématiciens* et les *philosophes de son temps*, précédées d'une importante épître dédicatoire à l'empereur. C'était une nouvelle profession de foi, un appel à la philanthropie, un réquisitoire contre l'autorité des dogmes. Bruno proclame qu'il cherche tout refuge et tout bien « sur les libres autels de la philosophie ». « Toujours, et en tout lieu, proclame-t-il, je combattis dans le combat entre les ténèbres et la lumière, entre la science et l'ignorance, et en tout lieu je devins, en butte aux haines, aux clameurs, aux insultes des stupides multitudes, la cible des colères des gradués académiques, pères d'ignorance. » Rodolphe accepta la dédicace et donna 300 thalers.

Mais l'enseignement public était interdit à Prague pour Bruno, et le séjour devenait vite insupportable dans ces conditions au pèlerin de la philosophie. Six mois passés, il venait à Helmstedt, l'ancienne ville sainte, la ville des autels à Wotan, où le duc Jules de Brunswick avait fondé l'Académie Julienne. Le duc venait de mourir, et Bruno, toujours à l'affût de toute occasion propice à sa renommée, prononça une *oraison consolatoire* où il se dépeint lui-même « exposé à la gueule et à la voracité du loup romain,... à la tyrannique furie de la bête féroce du Tibre ». Ce pamphlet funéraire lui valut 800 écus et le droit de faire à l'Université des lectures publiques.

Mais les princes allemands n'étaient, paraît-il, pas aussi indulgents pour la doctrine que généreux pour le philosophe. Un an ne s'était pas écoulé, que Bruno quittait Helmstedt (avril 1589), et prenait le chemin de Francfort-sur-Mein. De grands imprimeurs, les Wechel, cet André Wechel même qui avait acquis à Paris le fonds d'Henri Estienne et s'était après la Saint-Barthélemy retiré à Francfort, accueillirent avec faveur l'Italien.

Logé aux Carmélites, Bruno reprit sur-le-champ les discussions scolastiques. Ainsi que le témoigna dans sa déposition au Saint-Office le prieur du couvent qui l'hébergeait à Francfort, il « employait nuits et jours à écrire, et à aller chimerizant et astrologizant des nouveautés ». Avec son ordinaire imprudence le philosophe s'était jeté sous la surveillance de ses ennemis. On l'épiait et on l'espionnait. Il nous parle « d'un malheur soudain » qui le força à quitter encore Francfort. Comme s'il eût prévu que ses jours de libre travail étaient comptés, il avait publié à Francfort le *De imaginum, signorum, idearum compositione* et il y avait achevé le *De triplice minimo*.

C'était encore l'art mnémonique dont la préoccupation l'avait absorbé dans ces œuvres. Il l'élargissait jusqu'à y comprendre la logique tout entière, et des vues, profondes pour le temps, sur cette théorie de l'association des idées qui a fait depuis une si belle fortune [1]. Comme l'a dit excellemment M. Tocco, ce qui fait le mérite de Bruno dans cette recherche, si souvent reprise, d'une méthode pour la « mémoire artificielle », c'est « qu'il ne se borne point à une construction pratique de la mnémotechnie, mais veut aussi découvrir les lois psychologiques, sur lesquelles cette construction se fonde [2] ». Il y a là, comme dans la théorie de la connaissance d'ailleurs nettement néoplatonicienne exposée par le *De Umbris*, des vues de précurseur. Et sans faire de Giordano, avec le même intempérant enthousiasme qu'un de ses critiques le plus prévenus, « le Pythagore et le Lucrèce de l'âge moderne », il est permis de regretter que personne ne les ait mises plus en lumière.

Lorsque nous lisons dans Bruno des phrases comme celle-ci : « In infinitum tendit imaginatio nostra, in æternum existendi [3] », et « Deus est monadum monas, nempe entium entitas [4] », lorsqu'il nous définit l'univers des phénomènes comme l'expression tangible et connaissable du monde idéal, « mundus ideatus », nous ne savons plus si ce disciple de Lulle est le dernier des grands scolastiques ou le précurseur de Spinoza et de Leibniz [5].

Un séjour à Zurich se place vers cette époque. Il convient de le mentionner, avec Berti, parce que Bruno y connut Raphaël Eglin, son élève, qui devait publier, pendant que le maître attendait son supplice, deux opuscules composés par lui à cette époque.

On s'expliquerait mal, si la témérité n'était l'ordinaire conséquence de l'enthousiasme intellectuel, comment Bruno put revenir en Italie, après avoir proclamé sa haine contre un pouvoir alors redoutable, d'autant plus cruel qu'il était presque anonyme dans ses arrêts, assez pénétré de sa force pour se proclamer infaillible, dans un temps où un pareil mot avait encore un sens.

Avant de résumer l'histoire tragique qui termina l'aventureuse existence de Giordano Bruno, il convient de marquer en deux mots la part des responsabilités en cette affaire. Il est ridicule, j'ai essayé de le prouver dans une autre étude, de prétendre absoudre Rome

1. Je protesterai ici contre la manière barbare dont le livre d'ailleurs utile de Lévi défigure textes latins et noms propres (que ce soit de lieux ou de personnes).

2. F. Tocco, p. 91. *Op. cit.*

3. *De Maximo*, I, 13.

4. *Op. ital.*, passim, Bartholmess, II, 321 sq.

5. « In multitudine monas, in monade multitudo. » *De Triplice*, p. 23.

du supplice. Bruno fut brûlé, avant et après tant d'autres. Jamais le Vatican n'a pu le contester sérieusement. Un consistoire a été récemment tenu, à propos du scandale causé à la Curie par l'élévation de la statue. Une encyclique en devait sortir. Mais l'aveuglement même d'un vieillard entouré de conseillers prévenus n'a pu lui dicter cette inutile imprudence, qui eût été un défi au bon sens et à la conscience européenne. Reconnaissons seulement que le pouvoir papal, en cherchant à étouffer la voix de Bruno, se défendait et suivait l'ordinaire maxime d'une politique fondée sur le droit divin. Ce droit, Bruno le bafouait. Cette politique, il la narguait. En mille endroits de ses écrits, il insultait Rome. Puissante alors, Rome cherchait à se venger. Elle y parvint. Elle le fit cruellement. Aujourd'hui, l'image de sa victime insulte à son pouvoir tombé. Je crois que si l'on eût montré l'avenir à Giordano Bruno, il n'eût pas désiré changer contre une paix obscure et soumise le sort que lui fit cette justice de l'Inquisition et du Pape qui expire aujourd'hui au pied de sa statue.

Ce qui appelait Giordano Bruno à Venise où il se rendit en quittant Francfort, c'étaient les lettres chaleureuses de l'ambassadeur Mendoza, son ancien protecteur en France, et surtout du patricien Giovanni Mocenigo [1]. Disons-le, dans cette sinistre affaire le rôle de ce noble Vénitien est abject. Il a mis une tache sur le blason de sa famille ducale : aux doges qui l'ont précédé il fait succéder le délateur. Son hospitalité fut un piège.

Sans doute Bruno reprenait avec joie le chemin d'Italie. Ce n'est point une âme du Nord, et faite pour Paris ou Wittemberg. Assuré d'un asile dans un palais de cette famille Mocenigo qui avait donné quatre doges à la République, et chez un parent de l'ambassadeur de Venise auprès du Pape, il put se croire en sûreté. Il faisait de fréquents voyages à Padoue, son ancienne Université, et durant quelque temps il dut s'applaudir de son retour. Professeur de son hôte, lié avec les principaux esprits de la cité, il composa quatre opuscules : le *De Triginta statuarum*, le *De Vinculis spirituum*, le *De Rerum principiis*, et le traité italien sur les *Sept arts libéraux*.

Mais un de ses disciples, apprenant son retour, avait trop raison d'écrire : « J'admire, j'admire qu'il l'ait osé. Je n'ajoute point encore foi à ce bruit. » Bruno se fiait à la justice et à la sécurité de Venise. La République n'accueillait pas aisément les requêtes de l'Inquisition, et opposait aux demandes de peines et d'extraditions sa jalouse autorité et un étroit examen. Mais dès le premier jour, l'entente avait été complète entre le Saint-Office et l'exécuteur de ses basses œuvres,

1. *Documents*, publ. par Berti, VIII, 339.

Giovanni Mocenigo, qui déclara crûment « s'être toujours promis de déférer Bruno à la censure dudit Saint-Office [1] ».

Il ne saurait être utile, et il est répugnant de suivre en détail le martyre du philosophe aux prises avec les bourreaux. Arrivé à Venise en octobre 1591, Bruno fut saisi le 23 mai suivant dans la casa Mocenigo, via S. Samuel, par un capitaine et des sbires délégués de l'inquisiteur. Mis au secret dans la maison même, il en fut tiré à la nuit par un autre ruffian, qui l'embarqua sur la lagune et le mena dans les prisons du Saint-Office. Il était pris. Son martyre allait durer huit ans. On ne lui accorda le supplice que le 17 février 1600, l'an du grand Jubilé, bien choisi pour pareille fête.

Le cœur se lève à parcourir les documents qui sont restés de cette période. Sans imiter les déclarations d'Italiens qui sont toujours suspects d'un zèle aussi excessif que celui de leurs adversaires, on ne saurait sans révolte songer quel était alors ce pouvoir pour oser faire agenouiller Galilée, et torturer Bruno. Il y a dans les réponses de la victime aux inquisiteurs la constante affirmation de sa foi philosophique, l'invocation de ces « principes naturels » qui furent le fond de son *Credo* intellectuel. « Je n'ai qu'un ennemi, dit-il, c'est ce sieur Giovanni Mocenigo et sa séquelle, c'est eux qui m'ont gravement offensé et assassiné dans l'honneur, la vie et la robe! » Il oubliait les fanatiques et les cuistres, les moines et les humanistes, San Severino et Bellarmin, qu'il allait retrouver à Rome.

Il sentait bien que sa dernière chance de salut était de n'être point déféré au tribunal de Rome. Un autre patricien, Morosini, déposait favorablement pour l'accusé. Lui-même Giordano consentait à promettre qu'il « reconnaîtrait ses erreurs et qu'il réformerait notablement sa vie ».

Mais le nonce et l'Inquisition s'acharnaient à l'arracher à Venise [2]. On invoquait sa qualité de sujet napolitain, qui le faisait échapper à la juridiction vénitienne. Le 7 janvier 1593, le procureur Contarini émettait l'avis qu'il « croyait convenable de satisfaire à Sa Sainteté [3] ». Il priait d'ailleurs qu'on tînt ceci « fort secret, tant pour le respect public que pour son respect privé ». Enfin le 9 du même mois de janvier, les Pregadi communiquèrent à l'ambassadeur Paul Paruta la délibération prise « par filial amour pour Sa Sainteté ». Et le 26 l'ambassadeur écrivait au doge l'expression de l'extrême contentement du souverain Pontife.

Bruno quitta Venise pour Ancône, où on le jeta en prison pour le

1. *Documents*, II, p. 329.
2. *Documents*, XXIII, 390.
3. *Documents*, XXIV.

transporter bientôt à Rome. Les cachots du Saint-office romain le reçurent le 15 février 1593.

Et durant sept années il subit cette suite d'interrogatoires et de tortures, de solitude aussi et de silence peut-être plus épouvantables. Il y fut sublime et stoïque. Il semblait qu'il réalisât ce bel idéal du héros, qu'il avait dépeint [1] « faisant servir sa captivité à des fruits de liberté meilleure ».

Par une ironie du hasard, au nombre des juges qui rouvrirent le procès longtemps suspendu et le menèrent jusqu'à sa conclusion forcée, le supplice, il se trouve un Beccaria. Il y a aussi deux figures où l'Inquisition se résume, avec sa double face, — c'est un fanatique, le moine San Severino, censeur pour les matières religieuses, et un pédant, le jésuite Bellarmin, censeur pour les philosophiques.

San Severino, fomentant la Ligue en France, nommant la Saint-Barthélemy « jour célèbre, jour très plein de joye pour toute la chrestienté », c'est simplement l'Espagnol sanguinaire, la pure brute déchaînée. Bellarmin, le doux érudit, le bourreau savant, froid et cauteleux, est pire. C'est l'Italien doucereux, non pas « le loup quelque peu clerc » de la fable, mais loup très clerc, plein de belles doctrines, grand avaleur de livres, et brûlant les auteurs malgré lui, Tartufe avant la lettre, qui donnait à Molière le modèle de sa fameuse réplique en se vantant de n'avoir pas versé une seule larme pour la mort de son père, de sa mère et de ses frères. Bref, un pédant de cabinet devenu un homme d'action malgré lui : le plus redoutable.

A lire ce procès, on se demande pourquoi l'Inquisition interrogeait ses prisonniers. Cette formalité paraît indigne de ce tribunal, et Fouquier-Tinville lui seul sut aller jusqu'à ce comble de sanguinaire parodie.

Les chefs d'accusation, au nombre de huit, sont le plus bel amphigouri de dévotion et de scolastique, l'adoration de la Vierge se mêlant avec agrément à la pluralité des mondes, et l'incarnation du Verbe au mouvement de la terre. Au fond, le crime était unique. C'était d'avoir proclamé l'article de la foi moderne : « Licet unicuique quidvis et credere et profiteri. »

Vraie fille, pour la doctrine et pour la tradition de la race, à qui elle a pris son Dieu et à laquelle Shakspeare empruntait son Shylock, l'Inquisition avait arraché à Campanella torturé « une livre de chair [2] ».

1. *Spacio della Bestia*, p. 155.
2. *Campanella*, cité par Lévi, p. 369.

Elle allait être plus expéditive avec celui qui osait dire : « L'infini veut être poursuivi sans fin.

« J'ai combattu, c'est bien, je croyais pouvoir vaincre...
La nature et le sort ont brisé mes efforts... »
« Je n'ai pas craint la mort, aucun de mes semblables
N'a fait céder ma force, un trépas généreux
Fut préféré par moi plutôt qu'une humble vie... »

Quand Bruno composait ces vers, il ne s'attendait pas sans doute à leur donner une aussi prompte, une aussi noble sanction. Mais son œuvre tout entière semble dominée par la prévision d'une fin tragique, il revient sur l'assurance de son courage, et tout a prouvé qu'il avait raison de prévoir, et droit de se dire vaillant.

Cette année 1600, qui le vit mourir, est infâme et sanglante. Rome ouvrait le siècle en voyant se dérouler l'abominable tragédie des Cenci. Le même pape qui donnait à Beatrice Cenci la bénédiction *in articulo mortis* [1], faisait tuer Santacroce parricide, le marquis Massimi fratricide. Il fallait Bruno pour purifier l'échafaud.

Dans cette abominable Rome qui semble depuis les temps antiques l'éternel cloaque de l'histoire, une foule de pèlerins arrivaient, attirés par le jubilé, que proclamait Clément VIII Aldobrandini. Le seul hospice de la Trinité recevait, dit le *Diario*, quatre cent quarante mille pèlerins hommes et vingt-cinq mille femmes. Les processions, la pompe ordinaire de ces sortes de solennités, répondaient à ce concours inouï.

Bruno avait refusé toute rétractation, comme si la prison l'eût animé, la torture rendu plus ferme. On lui envoya le général des dominicains, et — comme si les noms illustres de la science italienne se retrouvaient par raillerie dans ce procès d'un savant — un grand vicaire nommé *de la Mirandole*. Rien ne put le faire fléchir. Le 20 janvier, la Congrégation se réunit de nouveau. Un mémoire écrit par le prisonnier devait être soumis au Pape. Mais le 9 février le prisonnier était transféré de la prison à Santa Maria della Minerva; là, devant la Congrégation suprême où siégeaient Bellarmin et Baronius, il fut « dégradé », si c'est l'être. Et on le livra au bras séculier, avec la formule connue : « qu'il soit puni de la manière la plus clémente et sans effusion de sang », euphémisme ecclésiastique qui signifiait le supplice par le feu. Comme Jeanne d'Arc ou Jean Huss, Bruno était voué à la peine de la foi et de la pensée.

1. « Oh! persuade la famine, la peste qui marche sur les vents —... mais ne demande rien à l'homme insensible esclave de la routine, — juste en paroles, Caïn en actions. » Shelley, *Les Cenci*, IV.

Tout devait finir le jeudi 17 février. Aux premières heures du jour, le prisonnier eut la *langue liée* dans sa prison, puis fut remis aux frères de la Confrérie de saint Jean Décollé, qui l'attendaient en haut du degré. Comme s'il lui fallait pour l'accompagner quelque échantillon de ses juges, un dominicain et un jésuite se placèrent à ses côtés.

Escorté d'hommes d'armes, celui qui s'en venait à travers Rome à peine éveillée, au milieu de tant de gardiens, était un homme jeune encore, mince et affaibli, le front vaste, les yeux ardents, la figure pâle, semée d'une barbe châtaine. Ses mains étaient chargées de chaînes, ses pieds nus, son corps mal couvert d'une chemise et d'un san-benito peinturluré de croix, de flammes et de diables, et qui formait scapulaire. A travers la cohue déjà survenante des pèlerins, cette procession marchait vers le Campo dei Fiori. L'endroit était bon : Arnaud de Brescia avait été brûlé non loin de là ; on avait caché son supplice. C'était au XIIe siècle. La papauté de la Renaissance fut plus hardie. Elle étala celui de Bruno.

Le bûcher s'élevait, nous dit-on, à l'angle du Campo et du Vicolo dei Balestrari. La victime y monta, repoussant le crucifix et prononçant d'une voix claire ces paroles : « O Éternel, voici que je fais un suprême effort afin d'attirer en moi ce qu'il y a de plus divin dans l'Univers. »

Le soleil était haut déjà. On mit le feu au bûcher. Giordano Bruno sentit l'atteinte de la flamme sans défaillance et sans plainte. Jusqu'à la fin, il fut celui qui écrivait : « Tel est l'effet de la philosophie parfaite, lorsque l'on est si bien à part des affections corporelles que l'on sent à peine la douleur, et, sur les brasiers ardents, qu'on est comme en un lit de roses. »

Lorsque le corps fut consumé, lorsque le bûcher fut éteint, un moine s'approcha, qui prit une pincée de cendres et les jeta au vent. Tandis que Bruno mourait sur le feu pontifical, au Gesù tout voisin le Pape, les cardinaux et les prélats, dans une pompe extraordinaire, célébraient la fête de quarante Heures, instituée par Clément VIII à l'occasion du jubilé.

Le 16 mars, un mois après, l'évêque de Sidonie se présentait à la trésorerie papale et touchait 16 écus pour avoir dégradé fra Giordano Bruno, hérétique.

Il est demeuré de Giordano Bruno un nom, auguste et grand comme un symbole. Ouvrier militant de la pensée, il a eu le sort que méritait un perpétuel apostolat. Sa plus grande œuvre est son exemple. Pour le reste, il est confondu parmi la pléiade des philosophes que

fit éclore la Renaissance. Il a leurs illusions, leurs éclairs de génie, leur ardeur enthousiaste, leur style barbare et magnifique.

Du monisme néoplatonicien qu'il enseigna, une doctrine devait naître, qui reste la plus directe héritière des vieilles sagesses antiques. Il fallait pour édifier la théorie nouvelle de la nature et de la connaissance une autre méthode, et la vie la plus opposée à celle de Bruno. Quand un penseur sagement retiré de tout commerce humain et de toute vanité mondaine écrivait l'*Éthique*, il était plus utile à la pensée humaine que le bouillant martyr de Nola, si l'on veut s'en tenir au seul point de vue philosophique.

Mais, au point de vue général du progrès humain, Giordano Bruno reprend et garde une place au premier rang. L'ancien esprit de la Campanie, l'âme brûlante de sa terre natale a vécu en lui. Elle a souvent illuminé sa science, et surtout elle a mené sa vie. On n'est pas seulement un philosophe par la grandeur de ses écrits. Bruno n'est pas moins nécessaire à la pensée que Spinoza. Certaines vies, et surtout certaines morts, valent des œuvres [1].

1. Voici un célèbre sonnet de Bruno, qui résume sa vie, et que j'ai tenté de traduire mot pour mot.

Puisque j'ai déployé mon aile au beau désir,
Plus je vois d'air dessous mes pieds, et plus rapide
Je livre au vent ma plume, et plus vais, intrépide
Et méprisant le monde, au ciel qui va s'ouvrir.
Ni le fils de Dédale et le dur souvenir
De sa fin ne t'abat, vol toujours plus splendide!
Je sais! Je tomberai mort à travers le vide :
Mais aussi, quelle vie égale ce mourir!
J'entends mon cœur; sa voix me parle dans l'espace :
« Téméraire! où me portes-tu? Reviens! Repasse!
Ce n'est guère sans mal qu'on tente un tel essor! »
Je dis : « Au noble mal marche sans épouvante!
Si le ciel te destine à tant illustre mort,
Fends en paix la nuée et meurs l'âme contente. »

« Poiché spiegate ho l'ali al bel desio,
Quanto più sotto il pié l'aria mi scorgo,
Piu veloci le penne al vento io porgo,
E spregio il mondo e verso il ciel m'invio.
Né del figliuol di Dedalo il fin rio
Fa che giù pieghi, anzi vie piu risorgo :
Ch'io cadrò morto a terra ben m'accorgo :
Ma quel vita pareggia il morir mio?
La voce del mio cor per l'aria sento :
« Ove mi porti, temerario? China,
« Ghè raro è senza duol tanta ardimento! »
« Non temer, respond'io, l'alta ruina!
« Fendi secur le nubi, e muor contenta,
« Se il ciel si illustre morte ne destina. »

Pierre Gauthiez.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

P. Souriau. L'ESTHÉTIQUE DU MOUVEMENT. Paris, Alcan, 1889, 331 p. in-8°. (*Bibliothèque de philosophie contemporaine.*)

Toutes les questions d'esthétique, générale ou spéciale, reviennent à celles-ci : qu'est-ce que le plaisir du beau ? à quels objets répond ce plaisir, en dehors de nous ? Quelles sont les conditions, psychologiques et sociales, de la naissance et du développement des différents arts? Dans la construction des choses que nous disons belles et des arts qui les traduisent, entrent les éléments les plus variés. Il est possible, dès lors, d'étudier l'emploi de ces éléments sensibles dans les arts, et le lecteur cherchera avec curiosité, dans le livre de M. S., les lois de la reproduction artistique du *mouvement*, rapportées à celles qui le règlent dans la réalité vivante [1]. Son attente ne sera pas tout à fait remplie; il y trouvera au moins de précieuses remarques.

M. S. a considéré expressément : 1° le déterminisme du mouvement; 2° les conditions requises pour que le mouvement ait une valeur esthétique, réduites à trois qu'il étudie sous ces titres : la beauté mécanique, l'expression, l'agrément sensible (perception).

L'anatomie seule ne nous fait pas connaître le jeu intérieur de la machine animale. Le déterminisme mécanique est compliqué d'un déterminisme psychologique, très délicat, dont M. S. s'occupe de préférence. Plaisir du mouvement, déplaisir de l'effort, lois de l'attitude, rythme naturel des mouvements, tels sont les chapitres de la première partie, assez sommaires malgré les détails. Une large part reste d'ailleurs à la fantaisie dans l'interprétation des faits. « Regardez, écrit M. S., un enfant à la balançoire : à chaque élan qui le porte en haut, quelle expression de fierté ! » Mais quelle émotion agréable aussi, il m'en souvient, dans le mouvement de chute! Il nous est pénible, écrit encore M. S., de marcher dans du sable, dans de la neige molle; « nous souffrons de nous fatiguer tant pour si peu avancer. » Je l'accorde, si nous avons besoin de marcher vite et longtemps. Mais qui de

1. Le sujet même resterait ainsi assez mal délimité. La peinture, la sculpture, ne représentent que le mouvement *arrêté* : et c'est pourquoi (M. S. nous en donnera un exemple tout à l'heure) la pose d'une figure ne saurait être exactement, au moins dans tous les cas, celle que le déterminisme du mouvement indiquerait à l'artiste. L'architecture n'a qu'un rapport très indirect avec les lois du mouvement. Dans la musique seule, le mouvement est un moyen d'expression immédiat; la phrase musicale coule, a une allure changeante.

nous n'a pris plaisir à cette marche difficile, pour y éprouver certaines sensations de contact et surtout une fatigue excitante? Dans une promenade en forêt, l'enfant court aux buttes de sable (je fais encore, je l'avoue, comme les enfants) : c'est qu'il le fait pour jouer, et qu'il se donne le plaisir désintéressé du jeu.

J'emploie ce mot à dessein, parce que M. S. refuse de s'en servir et raille presque les philosophes de l'avoir inventé. Certainement, nous ne sommes pas désintéressés de tout, quand nous jouons; il entre, dans la plupart de nos jeux, l'émulation, le désir de réussir, la vanité; on peut remarquer même que les enfants cessent de jouer, quand ce dernier sentiment, par exemple, devient trop vif : s'intéresser trop au jeu, c'est déjà ne jouer plus. Mais le jeu n'en reste pas moins toujours dégagé de certaines fins utiles. Il est d'abord une excitation, une dépense volontaire. L'utilité de toucher à la cible avec une balle, quelque désir qui nous pousse, n'est pas celle d'atteindre son ennemi, et il ne manque pas enfin de bonnes raisons pour distinguer l'activité du jeu de celle du travail.

M. S. ramène le *déterminisme du mouvement* à quelques lois, — loi du moindre effort, lois des flexions moyennes, de stabilité, d'asymétrie d'alternance, loi du rythme. Elles expliqueront la *beauté mécanique*, laquelle signifie une exacte « adaptation du mouvement à la fin poursuivie ».

« Si j'assiste, écrit-il, aux exercices d'un patineur et que je le voie s'avancer gauchement sur la glace, on me dira que c'est parce qu'il emploie mal sa force. Je m'en doutais bien un peu; mais pour éclairer mon jugement, pour former mon goût, il faudrait me montrer en quoi il manque aux lois de la mécanique, et, s'il pose mal son pied, comment il devrait le poser. » M. S. essaye donc, dans la deuxième partie de son livre, une analyse raisonnée des mouvements de locomotion; il donne quelques préceptes généraux, puis il étudie de près la solution de quelques problèmes de gymnastique, la locomotion terrestre, aquatique et aérienne. Il y a beaucoup à louer, ce me semble, dans tous ces chapitres, dont je ne saurais d'ailleurs présenter ici un résumé. Une critique pourtant, à propos de l'art chez les animaux.

« On a montré, écrit M. S., qu'il y avait dans leurs constructions, dans leur chant, dans leur préférence pour certaines couleurs ou certaines formes, quelque chose qui ressemblait beaucoup au sens du beau. N'a-t-on pas passé, sans la voir, à côté d'une preuve bien autrement démonstrative?..... Mais l'art est partout, dans l'activité animale : il est dans le vol de cette hirondelle qui passe dans l'air, etc. » Plus bas : « Nous admirons une ligne tracée sur une feuille de papier par la main d'un artiste. Mais il peut y avoir, non seulement autant de grâce, mais de beauté véritable dans la courbe décrite dans le ciel par l'oiseau qui vole. Pourquoi ne dirions-nous pas que cette courbe, elle aussi, est une œuvre d'art? Est-ce parce qu'elle ne laisse aucune trace matérielle? Peut-être, après tout, n'est-ce que pour cela. »

Ici l'auteur s'est laissé aller, entraîné sans doute par l'exemple de Guyau, dont l'esthétique, je l'avoue, ne me revient point. Il prouve trop, cette fois, pour avoir raison. Dès qu'il ne s'agit que de « combiner ses mouvements en vue d'une fin préconçue », l'épervier qui fond sur l'oisillon, le corbeau s'attablant à une charogne, ne sont pas moins artistes que l'hirondelle qui plane pour happer des moucherons. Tout ce que je voudrais dire, pour ne pas m'engager trop, c'est que la nature nous offre toute sorte d'éléments, — mouvements, couleurs, sons, actions. qui nous « plaisent » en vertu de notre sensibilité propre, jusqu'à en former des combinaisons, des traductions selon notre fantaisie, si nous sommes des artistes. L'apparition du jeu marque bien, à mon avis, la possibilité de l'art; j'hésite cependant à reconnaître même une ébauche de l'art dans le jeu des animaux.

Quoi qu'il en soit de ce point particulier, je m'étonne que M. S. n'ait pas été amené par son sujet même à voir dans la danse ce que M. Ribot y a montré, en une leçon de cette année au Collège de France, — la soudure entre le jeu et l'art proprement dit. La danse, en effet, offre les principaux caractères de l'art : elle est un jeu, elle est une combinaison, elle est une représentation; ajoutons qu'elle est universelle. Il se peut que les postures de ces danseurs sénégalais manquent de grâce, et nous jugerons alors que leur danse est grossière; elle n'en est pas moins quelque chose d'autre, positivement, que de chasser un quadrupède ou de pousser un canot sur la rivière.

Dans la troisième partie, *Expression du mouvement*, M. S. considère en premier lieu l'expression de l'aisance, ce qu'on appelle la grâce. La grâce n'est réductible ni à la beauté mécanique, ni au moindre effort musculaire. On peut la définir l'expression de l'aisance physique et morale dans le mouvement. Ce chapitre est intéressant à lire. On remarquera l'insistance de M. S. à ne pas séparer la grâce du désir de plaire. L'idée que la grâce des mouvements est absolument naturelle, c'est-à-dire toute fortuite, tout automatique, et que le goût n'y est pour rien, l'empêcherait de l'admirer. « Je ne veux pas, écrit-il, qu'elle ait l'air trop cherchée, trop préparée; mais il faut encore qu'elle me semble intentionnelle. J'irai plus loin. A mon avis, un peu de coquetterie ne lui messied pas... » Il n'est rien d'absolu en ce monde, voilà qui est accordé, et les philosophes ont forcé le sens du mot désintéressé. Cela n'atteint point la théorie du jeu; l'indécision de quelques détails n'empêche pas de voir la masse.

Venons maintenant à la quatrième partie, *Perception du mouvement*. Ce qui regarde la vision y est traité avec un soin particulier, sous les titres qui suivent : mouvement des objets dans le champ visuel, mouvement des yeux, plaisir des yeux.

Ici les questions se pressent. M. S. étudie d'abord la localisation des sensations visuelles, et conclut « que les mouvements qui nous coûtent le moindre effort de perception doivent être ceux qui se projettent en silhouette dans le champ visuel; comme c'est d'après cette projection

que nous jugeons immédiatement de leur vitesse et de leur direction, c'est d'elle aussi que doit dépendre notre première impression esthétique. » Puis il parle de l'acuité de la vue et de la persistance des images visuelles. Cette persistance des images rétiniennes, qui empêche de percevoir nettement les objets mobiles, a des conséquences importantes, il le fait bien remarquer, au point de vue esthétique. Rien n'est difficile, pour le sculpteur, pour le peintre, comme de figurer, avec des lignes fixes, le galop du cheval, par exemple. L'artiste n'y réussit qu'en trichant avec la réalité. Si l'on considère plutôt le mouvement des yeux, la conclusion n'est pas différente. « Le mouvement des objets ne produira une impression favorable que s'il est nettement perceptible. Pour cela, il est indispensable que les objets mobiles n'occupent qu'une faible partie du champ visuel, et il est bon qu'il y ait dans leurs mouvements une certaine symétrie. » En un mot, les mouvements les plus agréables à voir sont ceux « qui peuvent être perçus avec un moindre effort intellectuel ».

Reste la « qualité affective » des perceptions visuelles. Elle ne jouerait, selon M. S., qu'un faible rôle dans l'esthétique du mouvement. Non pas qu'il nie la préférence de l'œil pour certaines directions de mouvement; mais il se refuse à tirer de cette préférence toute une esthétique des formes et des lignes. M. Charles Henry a ramené, comme on sait, le problème à cet énoncé : Quelles sont les directions agréables? Cela suppose, remarque M. S., que, lorsque nous percevons une ligne, nous la suivons du regard. Mais cela n'est pas vrai; notre regard ne dessine nullement l'objet, il cherche un point central pour en embrasser l'ensemble; nous prendrons plutôt, pour regarder une ligne courbe, notre point principal au centre de la surface qu'elle circonscrit. Dans un tableau, comme dans la nature, ce qui détermine notre impression esthétique, ce ne sont pas les lignes du contour, c'est ce qu'il y a à l'intérieur de ces lignes; notre œil ne voit de formes que là où il y a un plein. Bref, « l'influence du mouvement des yeux ne contribue à déterminer nos jugements esthétiques que d'une manière en quelque sorte négative, puisque tout ce que nous demandons à une figure (cette assertion, cela soit dit entre parenthèses, me paraît fort exagérée), c'est de ne nous obliger à aucun mouvement. »

Comment expliquer alors l'agrément de certaines lignes, la différence d'effet d'un polygone étoilé, d'un cercle, d'un ovale, d'une croix, d'un carré, d'un triangle? M. S. tente d'expliquer cette différence « par des raisons d'expression et de sympathie ».

Citons une page entière :

« Telles sont les sensations musculaires que la vue de la ligne éveille indirectement en nous. Nous sommes disposés en effet à la regarder, non comme une limite géométrique, mais comme un objet matériel et consistant, comme un fil plus ou moins tendu, dont la forme même nous indique la tension. Ainsi une ligne droite nous donnera plutôt une impression de rigidité, d'effort; une ligne sinueuse nous semblera

plutôt détendue; la courbe décrite par les guirlandes d'un lustre est tout à fait gracieuse, parce qu'elle correspond à leur retombée naturelle. Quelquefois le caractère esthétique d'une ligne sera déterminé tout simplement par l'attrait qu'ont pour nous les objets dont elle nous rappelle la forme. Les formes anguleuses se trouvant plutôt dans les minéraux, et les formes arrondies dans les êtres organisés, nous trouverons dans les courbes je ne sais quoi de plus vivant que dans les droites. Voici un dessinateur qui trace une ligne sur le papier : c'est une courbe assez compliquée, dont il vous est impossible de trouver la loi; tant que les choses en restent là, l'effet esthétique est nul, un simple carré tracé à la règle ferait aussi bien votre affaire. Mais peu à peu, vous comprenez : ce que cette ligne représente, c'est la silhouette d'un corps de femme. Maintenant vous ne la regardez plus du même œil; et les images qu'elle fait passer dans votre esprit lui donnent tout d'un coup une grâce qu'elle n'avait pas en elle-même. »

Malgré la finesse des observations, une telle étude, M. S. en est convenu d'avance, reste contestable, un peu flottante. Elle le ramène au principe essentiel qu'il avait posé d'abord, et qu'il voudrait voir s'imposer dans toutes les discussions d'art et de goût : « à savoir, que la beauté véritable est dans l'intelligente adaptation des choses à leur fin. » Principe juste, puisque le plaisir esthétique a pour conditions secondes, que l'œuvre ne contredise ni à notre logique intellectuelle ni à notre logique morale, qu'elle ne heurte ni la raison ni le cœur [1]. Principe trop général cependant, et d'une interprétation trop élastique, pour nous dicter des jugements sûrs dans un grand nombre de cas.

Parlant, dans son dernier chapitre, de l'étude à faire du beau musical, M. S. termine par cette déclaration : « Si l'on entreprenait de nouvelles recherches sur ce difficile problème, il serait bon de procéder comme nous avons cru devoir le faire dans cet ouvrage : c'est-à-dire de chercher les raisons de l'esthétique musicale dans le déterminisme du mouvement sonore plutôt encore que dans sa perception. Du moins serait-ce de ce côté qu'il y aurait le plus de découvertes à faire. » Peut-on faire jamais autre chose que d'étudier les conditions physiques et physiologiques de la sensation auditive, de la sensation visuelle? M. S. ne se tromperait-il pas à tenir un si faible compte de l'état perceptif et du plaisir lié à l'activité de l'organe, où les différents arts trouvent en définitive leur qualité propre, leur expression, leur raison d'être? Son livre engagerait bien des questions à côté, je n'y toucherai pas. On jugera peut-être que j'en ai parlé bien longuement, sans prendre le temps de le louer. Mais ce dernier soin conviendra bien mieux à ses lecteurs.

1. C'est en ce sens que l'on pourrait dire, avec M. Tarde, que l'éthique et l'esthétique se ramènent, au fond, à la logique. (*Criminalité comparée.*)

LUCIEN ARRÉAT.

G. Romanes. Mental evolution in Man : Origin of human Faculty. In-8°, London, Kegan Paul, 452 p.

Après avoir réuni dans son *Intelligence animale* les matériaux d'une psychologie comparée, M. Romanes nous la présentait sous une forme systématique dans son livre sur l'*évolution mentale chez les animaux* [1], dont son nouvel ouvrage consacré à l'évolution mentale chez l'homme est la continuation directe et le complément. Pour le moment, il ne traite qu'une partie de son sujet, se réservant d'étudier dans un futur volume les autres formes de l'évolution humaine.

On peut dire que ce livre se ramène tout entier à l'examen d'une seule et unique question : Entre l'intelligence animale et l'intelligence humaine existe-t-il une différence de nature ou une simple différence de degré? Y a-t-il une ligne de démarcation nette, comme beaucoup l'admettent, ou une simple transition, comme la théorie évolutioniste le suppose implicitement? — Les partisans de la solution de continuité admettent, dans le passage de la bête à l'homme, l'apparition de facultés nouvelles (raison, sentiment religieux, possibilité de progrès, etc.). L'auteur ne combat qu'en passant ces diverses assertions pour concentrer le débat sur un seul et unique point. La ligne de démarcation (cette thèse remonte au moins à Locke) paraît être dans la faculté de former des idées générales qui serait un attribut purement humain. Le problème se réduit donc à savoir si, de la sensation pure aux idées générales les plus hautes, il y a une transition qui se fait insensiblement. Si l'on tient pour l'affirmative, on n'admet entre les facultés mentales des animaux et celles de l'homme qu'une différence de degré. Si l'on tient pour la négative, il y a une différence de nature, spécifique. Il faut donc étudier la nature des idées générales, soit prises en elles-mêmes, soit dans les diverses formes du langage qui les fixent et les traduisent. Pour cela, il est nécessaire d'avoir recours à l'analyse psychologique et à la philologie comparée.

« La question de savoir si les animaux ont une faculté d'abstraction est une question de terminologie » (p. 33). A notre avis, on ne peut mieux dire. Ce terme « idées générales » ou « concepts » a une telle extension, couvre un champ si étendu et si mal limité qu'il est impossible d'en parler avec un peu d'exactitude, tant qu'on n'y a pas établi quelques divisions. Il y a très loin des généralisations les plus grossières aux concepts des hautes mathématiques. M. Romanes propose donc une classification que nous adoptons d'autant plus volontiers que nous en avons proposé ailleurs une autre presque identique.

Aux résultats de la perception, c'est-à-dire aux sensations groupées et organisées en un tout, il donne le nom de *percept*. A la fusion de plusieurs percepts très analogues, réunis par associations spontanées, par une opération presque automatique, correspondent les idées géné-

1. Pour l'exposé de ces ouvrages, voir la *Revue philosophique*, janvier 1883 et janvier 1888.

rales les plus rudimentaires que l'auteur nomme *recepts*. Il réserve le nom de *concepts* aux notions qui ne peuvent s'exprimer qu'à l'aide du langage et qui représentent des « abstractions d'abstractions ». Examinons de plus près ces deux dernières catégories et les subdivisions qu'elles comportent.

Les « recepts » peuvent être appelés aussi idées génériques. Ils ont un caractère relativement simple; ils sont si souvent répétés dans l'expérience, ils résultent d'analogies ou de ressemblances si évidentes que les images mentales se forment à peu près selon le mode des photographies composites de Galton. « Les arbres peuvent laisser dans mon esprit une image mixte, une sorte de représentation idéale des arbres. » Romanes emprunte à ses observations de naturaliste ou à celles de ses devanciers un grand nombre d'exemples pour montrer que chez les animaux cette forme inférieure de généralisation existe (p. 51 et suiv.). C'est une grande erreur de croire que les premières formes de l'idéation ne sont que des percepts. Le petit enfant qui appelle « papa » tous les êtres humains barbus et vêtus d'une certaine manière, se forme une idée générique. Mais ce groupement spontané reste toujours d'ordre inférieur, limité au champ restreint des ressemblances superficielles; dans cette opération l'esprit *reçoit* plus qu'il ne conçoit : d'où le nom de « recept ».

Le concept a pour marque propre de ne pouvoir se passer du mot. Il se forme aussi par classification, mais, au lieu d'exprimer d'étroites ressemblances, il traduit des analogies lointaines. Nous trouvons un bon exemple de ce passage dans les classifications zoologiques qui, fondées d'abord sur des ressemblances superficielles, s'en sont dégagées peu à peu pour mettre en relief les caractères dominateurs. Mais ce terme de concepts est trop large et il faut établir une séparation entre les concepts *inférieurs* « qui sont des noms de récepts » et les concepts *supérieurs* « qui sont des noms d'autres concepts » (p. 73). Les premiers sont des signes qui permettent de se passer de perceptions sensorielles. Les seconds à leur plus haut degré sont le résultat de synthèses longues et élaborées, telles que vertu, gouvernement, équivalent mécanique, etc. Nous devons donc affirmer, contrairement à ce qu'ont soutenu Max Müller et bien d'autres, que l'on peut penser sans mots. En lisant une lettre, ne voyons-nous pas immédiatement la réponse à donner, sans la traduire immédiatement en mots? Ne nous arrive-t-il pas de sentir, pour ainsi dire, une vérité, sans être capable de la traduire sur-le-champ par la parole [1]? Quand le Logos apparaît, il y a déjà un magasin d'idées générales et, quel que soit son pouvoir créateur, il ne fait pas son apparition sur une scène vide et informe.

L'analyse psychologique témoigne donc en faveur d'un passage insensible du concret aux formes les plus abstraites; mais, il reste

1. Sur ce point consulter Kussmaul, *Störungen der Sprache*, ch. VII, avec des faits à l'appui.

toujours cette question : Pourquoi l'homme seul a-t-il le langage? N'y a-t-il pas là une ligne de démarcation nette?

M. Romanes emprunte à son compatriote Mivart la classification suivante des diverses manifestations de la « facultas signatrix ».

1° Les sons qui ne sont ni articulés ni rationnels (cris de la douleur).

2° Les sons articulés, mais non rationnels (perroquets, idiots, etc.).

3° Les sons rationnels, mais non articulés (ceux par lesquels nous exprimons quelquefois notre assentiment ou notre dissentiment).

4° Les sons à la fois rationnels et articulés (le vrai langage).

5° Les gestes qui ne répondent pas à des conceptions rationnelles, mais traduisent les sentiments et émotions.

6° Les gestes qui répondent à une conception rationnelle et sont par suite externes, sans être des manifestations orales.

Après avoir modifié cette classification sur quelques points de détail, l'auteur fait remarquer que la plupart de ces « catégories du langage » sont communes à l'homme et aux animaux. Ceux-ci possèdent, sans contestation possible, au moins un germe de la faculté de s'exprimer par signes. L'auteur en donne (p. 90 et suivantes) un grand nombre d'exemples empruntés aux abeilles, aux fourmis, etc. Chez les vertébrés supérieurs (chiens, éléphants, singes), cette faculté se manifeste encore plus clairement.

Le chapitre VI, consacré à l'étude du langage des tons et des gestes, est certainement l'un des plus intéressants du livre. Ces deux éléments jouent un rôle capital dans le langage primitif; ils sont indispensables aux sauvages pour se comprendre. Il y a plus : le langage des gestes peut être un substitut du langage parlé et s'il avait été cultivé pendant de longues générations, si la prépondérance de la parole ne l'avait condamné à un rôle subordonné, on ne peut dire à quel degré il se serait élevé. Le colonel Mallery, qui a publié un livre sur le langage des gestes chez les Indiens du nord de l'Amérique, a montré que ces peuplades ont des moyens de communication très suffisants et peuvent dialoguer assez longuement par le seul emploi des gestes : M. Romanes nous donne l'extrait d'une conversation de ce genre qui ne contient pas moins de 116 paragraphes. Une remarque analogue a été faite depuis longtemps au sujet des sourds-muets. Le langage des gestes a même sa syntaxe que l'on peut résumer en quelques mots. Il n'y a pas de phrase organisée, comme dans le langage articulé; le rapport entre les idées est exprimé par la place qu'elles occupent; d'une manière générale l'idée principale est exprimée d'abord, les autres viennent à la suite selon leur rang d'importance; beaucoup sont sous-entendues. Ainsi pour dire : « Mon père m'a donné une pomme », les gestes expressifs seront produits dans l'ordre suivant : « Pomme, père, je »; sans rien ajouter pour exprimer l'action de donner. Ce langage, qui est celui des recepts et le plus simple des langages conventionnels, se distingue par l'absence de copules.

Le geste a le désavantage sur le mot d'être une simple peinture, il

est vague et encombrant. De là vient que l'articulation, dès qu'elle a pu se produire, est devenue le langage par excellence. A la vérité, elle ne suffit pas; sans quoi les oiseaux parleurs auraient donné naissance par évolution à un rival de l'homme; mais l'évolution suppose un grand nombre de conditions qui ne se sont pas trouvées dans le cas de ces oiseaux. L'auteur pense d'ailleurs avec Huxley que ce sont des raisons anatomiques très faibles qui empêchent le singe de parler (p. 153).

Il distingue dans le développement du langage cinq stades : 1° indicatif (traduit les désirs et états émotionnels); 2° dénotatif (employer des noms); 3° connotatif (désigner des classes); 4° dénominatif (concepts); 5° prédicatif (formuler des propositions). Tout le monde considère le jugement comme marquant la distinction entre l'homme et la bête; c'est, dit Max Müller, « le passage du Rubicon ». Mais, dit Romanes, la faculté de juger est antérieure au dernier stade qui n'en est que la forme explicite ; en réalité, nommer c'est juger et tout nom est à l'origine une proposition. Dire « fou » ou « tu es fou », c'est juger dans les deux cas ; la proposition est matérielle dans le premier et formelle dans le second; la différence est dans l'expression, non dans l'acte psychologique. Il distingue donc trois espèces de jugements qu'il appelle : 1° réceptuel (inférences automatiques, pratiques); 2° préconceptuel (qui répond aux concepts inférieurs, ce sont des inférences plus élevées qui se produisent chez l'enfant, avant qu'il arrive à la conscience de lui-même); 3° conceptuel (le véritable jugement qui nomme, affirme avec pleine conscience), p. 193. La faculté de juger a donc, elle aussi, ses degrés; elle ne peut être considérée comme une apparition, comme « un passage du Rubicon ».

Le fait auquel l'auteur semble attacher le plus d'importance comme caractéristique de l'homme, c'est la conscience de soi (ch. X), c'est-à-dire l'attention portée sur les phénomènes intérieurs, la connaissance introspective de soi-même comme sujet : « Je soutiens, dit-il, dans ce chapitre, que, étant donné le protoplasma de la faculté des signes à ce degré d'organisation que représente le stade dénotatif; et étant donné le protoplasma de jugement organisé à ce degré où l'esprit constate une vérité sans être assez développé pour avoir conscience de lui-même comme objet de pensée et par conséquent n'étant pas capable de constater une vérité comme vraie; par la coalescence de ces deux éléments protoplasmiques, il se produit un acte de fécondation tel que les processus ultérieurs de l'organisation mentale se développent insensiblement et atteignent bientôt le stade de différenciation entre le sujet et l'objet. »

Nous n'insisterons pas sur la partie de l'ouvrage consacrée à résumer les résultats de la philologie comparée. M. Romanes combat vigoureusement la thèse de Max Müller d'après laquelle les langues indo-europeennes seraient réductibles à 121 racines. D'abord ces racines sont-elles de vrais types? ne sont-elles pas plutôt des « phonogrammes », c'est-

à-dire les analogues d'une photographie composite d'un grand nombre de mots appartenant tous au langage préhistorique et ayant à peu près le même sens? De plus, beaucoup de ces prétendues racines expriment des actes qui se rapportent à une vie demi-civilisée, pastorale; elles ne donnent donc pas le primitif; elles supposent un long passé sans histoire. Il nie donc que ce soit les types originaux du langage; il nie aussi qu'elles doivent être considérées comme générales : elles sont génériques, c'est-à-dire vagues et indéterminées.

Mais comment s'est faite la transition dans la race des formes inférieures du langage à la parole articulée? A cette question, on ne peut donner que des réponses d'ordre purement spéculatif, émettre de simples hypothèses.

Il y a celle de certains philologues allemands qui font naître la parole d'un mécanisme purement réflexe, de cris instinctifs qui, par associations répétées, auraient acquis une valeur comme signes. D'après Geiger, la vue jouant chez l'homme un rôle prépondérant, la communication a dû s'établir par des gestes et l'attention a dû être dirigée particulièrement sur le mouvement de la bouche comme mode d'expression. M. Romanes se rallie, en la modifiant, à l'hypothèse exposée par Darwin dans sa *Descendance de l'homme.* « Je pense qu'il est presque certain que cette faculté du langage articulé a été le produit d'une évolution très tardive, en sorte que l'être qui le premier a eu cette faculté était plutôt humain que pithécoïde (*ape-like*). Cet *Homo alalus* je me le représente comme bien grossier, mais comme ayant l'attitude droite, fabricant des outils et des armes de pierre, vivant en troupes ou en sociétés, apte à un haut degré à communiquer ses recepts par des gestes, par l'expression de la face et des sons vocaux. Dans cette hypothèse, l'évolution de la faculté des signes dans la direction des sons articulés semblerait plus facile à imaginer que dans toute autre. J'ai retracé le cours probable de cette évolution, en m'appuyant sur diverses analogies, notamment sur la signification remarquable de ces sons inarticulés qui survivent encore sous le nom de « claquements » dans les langues grossières de l'Afrique » (p. 429).

En résumé, il n'y a pas de différence spécifique entre la phase indicative du jugement qui est commune aux hommes et aux animaux et la phase prédicative qui est propre à l'homme. La division de la phrase en sujet et en prédicat est un pur accident et l'on ne peut que s'étonner du préjugé invétéré qui ramène toujours l'analyse du jugement à celle de la logique aristotélicienne fondée sur une langue aussi développée que celle des Grecs. « Si Aristote, dit Sayce, avait été Mexicain (c'est-à-dire usant d'une langue polysynthétique) son système de logique aurait pris une forme tout à fait différente » (p. 321).

Nous croyons que, dans la mesure possible, M. Romanes a établi par des arguments de fait sa thèse, qu'entre l'intelligence animale et l'intelligence humaine, la transition est insensible. Un critique anglais en rendant compte de son livre (*Mind,* april 1889, p. 264) prétend

« qu'il ne suffit pas de montrer que, chez les êtres humains, le langage réceptuel supérieur est précédé par l'inférieur, à moins qu'on ne montre que le premier est un résultat du second et qu'il n'est pas légitime de dire *post hoc ergo propter hoc* ». Mais c'est là, à notre avis, méconnaître complètement la position prise par l'auteur. Il est bien clair que si, à un moment quelconque, il ne s'était pas trouvé chez l'*Homo alalus* une supériorité mentale quelconque qui l'a élevé au-dessus des bêtes en lui permettant l'usage du langage articulé, il serait resté au niveau des bêtes. La question posée par Romanes est tout autre. Il s'agit de savoir si, avec l'homme, apparut une faculté mentale nouvelle, sans précédents, qui constitue pour lui un *proprium quid*, comme on l'a tant de fois répété, ou s'il n'y a qu'un accroissement en degré de facultés déjà manifestes dans la série animale. Les faits paraissent bien plus en faveur de sa thèse que de celle de ses adversaires.

Pour notre part, nous souhaitons que ce travail soit bientôt continué dans la même direction. Nous y gagnerons un nouveau livre, clair, bien ordonné, nourri de faits et instructifs, comme tous ceux du même auteur.

TH. RIBOT.

Ottolenghi et Lombroso. NUOVI STUDI SULL'IPNOTISMO E LA CREDULITA. In-8°, 52 p., Turin, 1886.

Cette intéressante brochure contient le résumé d'un grand nombre de recherches expérimentales que les deux auteurs italiens ont faites sur l'hypnotisme. Trois questions principales ont été étudiées : 1° l'influence de l'aimant sur les phénomènes hypnotiques suggérés, en d'autres termes la polarisation psychique ; 2° l'action des instruments de physique, tels que prismes, lentilles convexes et concaves, spectroscope, etc., sur les images hallucinatoires ; 3° la crédulité des sujets, en dehors des manœuvres hypnotiques, c'est-à-dire la suggestion à l'état de veille. Nous allons suivre les auteurs pas à pas, en résumant leurs principales observations.

1° *Polarisation psychique.* — Les lecteurs de la *Revue* connaissent bien ce phénomène, sur lequel M. Féré et moi avons publié nos premières observations en 1885. Depuis cette époque, la polarisation psychique a été acceptée par les uns, repoussée par les autres; il en est ainsi du reste de toutes les observations nouvelles, qu'elles soient vraies ou qu'elles soient fausses. Les auteurs qui ont pu retrouver la polarisation psychique sont Bianchi et Sommer, Raggi, Lombroso; ceux qui l'ont niée sont Morselli, Forel, Tanzi, Bernheim. Pour ma part, je ne suis pas revenu sur cette question depuis 1885, mais M. Féré l'a reprise dans ses études de psycho-mécanique sur *les Sensations et les Mouvements*, et a essayé d'objectiver l'inversion de l'état physiologique qui caractérise la polarisation, en étudiant l'état moteur des sujets polarisés.

MM. Ottolenghi et Lombroso ont fait leurs recherches sur neuf sujets, et les observations prises sont au nombre de 170. C'est peut-être ce nombre considérable des observations qui est le signe caractéristique de leur travail. Ils se sont servis dans leurs expériences d'un gros aimant, dont ils rapprochaient les pôles du corps du sujet, à l'insu de celui-ci : tantôt ils faisaient eux-mêmes l'expérience; tantôt ils se contentaient d'en dresser le programme, et c'étaient des personnes complètement étrangères à ces questions, qui, en leur absence, procédaient aux recherches. Quant aux phénomènes dont ils provoquaient la polarisation, c'étaient toujours des hallucinations; mais ces hallucinations étaient de différentes natures. Les deux auteurs ont distingué : 1° des hallucinations et illusions sensorielles (où on suggère au sujet des sensations élémentaires de couleur, comme une croix rouge, un carré vert, etc.) ou des sensations élémentaires de saveurs; 2° des hallucinations psycho-sensorielles, contenant la suggestion d'objets complexes, comme un portrait de jolie femme, une statuette de madone, etc.; 3° des hallucinations psychiques, réflétant un état émotionnel, comme la suggestion d'une mauvaise nouvelle, etc. On voit par ces quelques exemples que la terminologie des deux auteurs n'est pas celle de tout le monde.

En résumant l'ensemble de leurs observations, MM. Ottolenghi et Lombroso constatent qu'ils ont observé tantôt de la polarisation, tantôt de la dispolarisation. Ils entendent comme nous par ce premier terme l'inversion de l'état physiologique; ils adoptent le mot nouveau de dispolarisation pour les cas où il s'est produit un changement quelconque sous l'influence de l'aimant.

Le nombre total des observations est, avons-nous dit, de 170. Sur les hallucinations et illusions sensorielles (111 expériences), ils ont obtenu 10,62 p. 100 de polarisation et 89,38 de dispolarisation; sur les hallucinations et illusions psycho-sensorielles (37 expériences), 62 p. 100 de polarisation et 38 p. 100 de dispolarisation; enfin, sur les hallucinations psychiques d'états émotifs, ils ont obtenu 22 polarisations dans 22 expériences, c'est-à-dire la proportion remarquable de 100 p. 100.

On voit donc que pour les hallucinations et illusions sensorielles, on a plus souvent la dispolarisation que la vraie polarisation. Cette dernière a complètement manqué chez deux sujets. Chez un troisième, elle s'est présentée constamment dans une première série de recherches et, au contraire, elle a été remplacée par la dispolarisation dans une autre série, faite longtemps après; l'approche de l'aimant ne produisait plus qu'une augmentation de l'intensité des images hallucinatoires.

L'interprétation que les auteurs donnent de la polarisation nous paraît fort vraisemblable; après avoir écarté la suggestion, contre laquelle ils pensent s'être mis suffisamment en garde, ils considèrent que la principale action de l'aimant sur l'organisme du sujet consiste à supprimer le phénomène suggéré, et ce phénomène une fois effacé, l'association par contraste se met à jouer, faisant apparaître dans la

conscience un phénomène de signe contraire. M. Paulhan a fait paraître, à ce sujet, dans la *Revue scientifique* de septembre 1888, un article qui nous paraît contenir la meilleure explication de la polarisation pychique.

Enfin, MM. Ottolenghi et Lombroso ont remarqué qu'ils ne produisaient pas seulement avec l'aimant les effets précités, mais encore avec d'autres excitants, par exemple le doigt, chez cinq de leurs sujets; les autres n'étaient sensibles qu'à l'aimant.

Les expériences que nous venons de relater diffèrent des nôtres par la condition physiologique des sujets. Nous n'avons étudié la polarisation que chez des hystériques, tandis que MM. Ottolenghi et Lombroso ont porté leurs recherches sur des sujets de toute espèce. Il n'est donc pas étonnant que les résultats aient été un peu différents.

2° *Action des instruments d'optique sur les hallucinations visuelles.* — Les lecteursde la *Revue* n'ont pas oublié les recherches que M. Féré et moi avons publiées ici même sur cette question. Il résulte de ces recherches que l'objet imaginaire qui figure dans les hallucinations est perçu dans les mêmes conditions que s'il était réel. Les instruments d'optique à travers lesquels on oblige le sujet de regarder l'objet imaginaire modifient l'apparence de cet objet comme s'il était réellement existant devant les yeux du sujet; ainsi la pression oculaire, l'interposition d'un prisme font dévier l'image hallucinatoire, une lorgnette la rapproche ou l'éloigne, etc. Il est bien entendu que ces expériences n'ont pas passé sans contestation; et MM. Bernheim en France, Morselli, Tanzi et Mosso en Italie, ont soutenu que tout cela n'est que la suggestion.

MM. Ottolenghi et Lombroso ont fait sur ce point 96 expériences, et ont obtenu des résultats confirmatifs des nôtres. Dans les 84,37 p. 100 des observations faites avec des lentilles qui grossissaient ou rapetissaient les images dans des proportions variables, ils ont trouvé que l'image hallucinatoire, quoiqu'elle soit purement psychique et fictive, suit les lois de l'optique; et, fait à noter, les images hallucinatoires étaient projetées non seulement sur un fond blanc, mais encore sur un fond noir. Par exemple, on donne à un sujet la suggestion qu'il voit sur un fond complètement noir une mouche blanche, on fait passer devant ce fond, à la distance focale, des lentilles positives, négatives et indifférentes, simples et combinées. Dix expériences sont faites; toutes réussissent, sans une erreur.

Il arrive parfois cependant, chez certains sujets, qu'une erreur est commise; mais cette erreur paraît tenir, dans un grand nombre de cas, à ce que les expériences se sont suivies de trop près, et que la trace de l'une n'a pas disparu quand on procède à la suivante; de là quelques confusions faciles à comprendre.

MM. Ottolenghi et Lombroso font, à ce sujet, une remarque pleine de sens. Les contradicteurs des expériences, disent-ils, opposent que lorsqu'on dit à un sujet de se servir d'un verre grossissant, et qu'au con-

traire on applique sur l'image une lentille biconcave, sans qu'il s'en doute, le sujet voit l'image agrandie. De là à conclure que tout est suggestion, il n'y a qu'un pas. Mais les deux auteurs italiens remarquent avec raison que cet argument prouve seulement la supériorité d'une action psychique (le verre grossissant qui a été suggéré) sur une action physique (la lentille biconcave); ceci prouverait même que l'image hallucinatoire est perçue dans les mêmes conditions qu'une image réelle, car une image réelle ne se comporterait pas différemment; elle paraîtrait agrandie si le sujet l'examinait avec un verre concave qui, par suggestion, aurait reçu la propriété de grossir.

Pour terminer ce qui a trait à cette question, il nous reste à faire une petite querelle aux auteurs, sur l'interprétation qu'ils donnent de leurs expériences. Ils veulent bien rappeler en deux mots l'hypothèse du point de repère que j'ai défendue ici même dans mes articles sur les Hallucinations (1884); j'ai supposé, on se le rappelle, que lorsque le sujet voit apparaître, au moment de la suggestion, une image hallucinatoire sur une feuille blanche, cette image s'associe avec l'image réelle du fond sur lequel le sujet l'extériorise; il y a une fusion, une combinaison complète entre ces deux images, dont l'une sert de point de repère à l'autre; un petit détail quelconque dans les grains du papier, par exemple, se trouvera associé à telle hallucination d'un portrait, de sorte que, dix jours, ou même dix mois après, si on représente au sujet le même papier, il y retrouvera le même portrait; c'est le point de repère qui *rappelle* l'hallucination, comme, dans d'autres circonstances, la vue d'une personne rappelle son nom. Il m'a semblé que l'existence de ce point de repère pouvait aussi servir à expliquer comment un prisme pouvait dédoubler une image purement mentale, et une lentille biconvexe pouvait l'agrandir; ces instruments d'optique agissent d'abord sur le point de repère, qu'ils dévient, dédoublent ou amplifient, et le même effet se produit consécutivement sur l'image mentale. Je ne voudrais pas insister trop longtemps sur ces questions théoriques; seulement je ferai remarquer que dans les discussions que j'ai eues avec M. Bernheim, ce dernier paraît avoir accepté, ou à peu près, mon interprétation; et, d'autre part, M. Pierre Janet, dans ses expériences sur la dissociation mentale, est arrivé à faire reconnaître à ses sujets l'existence de ce point de repère.

MM. Ottolenghi et Lombroso repoussent l'idée de tout point de repère, en invoquant comme raison suffisante qu'ils ont pu modifier des hallucinations extériorisées sur des fonds complètement noirs. Je crois qu'il serait bon, avant d'être trop affirmatif, de tenir compte de l'hyperacuité visuelle dont paraissent jouir les sujets en somnambulisme; il me paraît possible que les sujets découvrent des points de repère suffisamment nets dans des fonds qui nous paraissent complètement homogènes.

Quoi qu'il en soit, nous ne saurions accepter l'interprétation nouvelle que MM. Ottolenghi et Lombroso proposent de substituer à la nôtre. Ils admettent que l'hallucination visuelle provoque un courant

nerveux centrifuge qui se répand jusqu'à la rétine, et met cet organe périphérique dans le même état physiologique que s'il était excité réellement par l'objet qui figure dans l'hallucination; par conséquent, la rétine reçoit comme dans la vision normale l'action des instruments d'optique.

Il nous suffira de répondre que les instruments d'optique, prisme, lentille, etc., n'agissent point directement sur la rétine, mais sur les rayons lumineux, qu'ils déplacent ou dispersent avant leur entrée dans l'œil, et que, par conséquent, ces divers instruments ne peuvent modifier directement l'image rétinienne. Nous avons dit assez de bien du travail de ces auteurs pour avoir le droit de leur signaler leur erreur sans faire de périphrases.

Etudes spectroscopiques sur les hallucinations. — On a pu remarquer que, jusqu'ici, les auteurs de la brochure que nous analysons se sont contentés de vérifier l'exactitude des recherches entreprises pour la première fois par M. Féré et par moi. Leur travail contient en outre une partie tout à fait originale, qui consiste dans l'application du spectroscope à l'étude des hallucinations visuelles. On sait que si on examine au spectroscope un rayon de lumière blanche, et qu'on place devant l'extrémité antérieure de l'instrument un verre de couleur, il se produit une modification dans les couleurs du spectre. La plus grande étendue du spectre est occupée par une couleur homonyme de celle du verre; de plus, toutes les autres couleurs du spectre, ou quelques-unes seulement, se trouvent modifiées. Or voici les expériences que les auteurs ont faites sur ce point. On commence par habituer le sujet à regarder l'image spectrale au spectroscope, et à dessiner sur un papier l'étendue des diverses couleurs qui composent le spectre; puis on applique à l'extrémité antérieure de l'instrument une feuille de carte ou un verre incolore auquel on donne par suggestion une couleur déterminée. Or, dans la majorité des cas, il arrive que ce verre coloré par une simple suggestion produit dans l'image spectrale les mêmes modifications qu'un verre réellement coloré. 55 expériences furent faites à ce sujet; dans les 96, 36 p. 100 des cas, elles donnèrent le même résultat qu'une expérience avec des verres de couleur.

Nous avons analysé les principaux faits contenus dans cet intéressant travail; nous nous bornerons à signaler en terminant quelques observations curieuses sur les rapports entre le caractère du sujet et l'exécution de certaines suggestions criminelles. En résumé, travail intéressant, consciencieux, ayant le mérite rare de contenir plusieurs centaines d'observations.

Nous féliciterons surtout les deux expérimentateurs d'avoir compris cette vérité, qui nous paraît si claire, et qui cependant est méconnue tous les jours, à savoir que la suggestion n'exclut pas la réalité des autres influences pouvant agir sur les hypnotisés, et que la reproduction d'une expérience quelconque à l'aide de la suggestion ne prouve pas du tout que cette cause psychique soit la seule efficace.

ALFRED BINET.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

A. David-Sauvageot. LE RÉALISME ET LE NATURALISME DANS LA LITTÉRATURE ET DANS L'ART. Paris, Calm. Lévy, 1889, IV-457 p., in-12.

Le livre de M. D.-S. est une longue réponse à une question peut-être mal posée. Que cela soit dit sans manquer de révérence à l'Académie des sciences morales et politiques. *Étude historique et critique sur le réalisme dans la poésie et dans l'art*, qu'est-ce que cela voulait dire au juste? Il ne me paraît pas que l'auteur du mémoire couronné ait pris le bon biais pour mettre le sujet au point. Il montre beaucoup d'érudition, sans doute, mais il ne sait pas toujours la gouverner; il a travaillé sur un certain plan, j'ai peur cependant qu'il ne manque de méthode.

On lit à la page 338 : « Chaque art est en effet un instrument particulier d'analyse qui par ses procédés restreints en nombre comme en puissance ne saisit que certaines formes de la réalité. » Cette remarque portée si loin aurait mieux été placée au commencement. Le livre était là, à mon avis. Il eût fallu définir les conditions particulières à chacun des arts, expliquer l'histoire du théâtre ou de la peinture, par exemple, par l'état variable de leurs conditions, soit dans le milieu social, soit dans l'artiste lui-même, bref, rattacher la querelle du réalisme à la question générale dont elle dépend. M. D.-S a cru devoir se tenir étroitement à la lettre du sujet. Il s'est donné beaucoup de mal pour faire le départ des œuvres qui seraient réalistes et de celles qui seraient idéalistes, il a subi l'empêchement des mots, et il a paru réduire toute la critique à la distribution de l'idéal et du réel dans une œuvre d'art. C'est dommage, car il voit plus loin; son livre est riche de faits, de bonnes remarques, auxquelles il manque seulement un lien plus solide. Mais l'ordonnance des matières, je le répète, ne saurait jamais remplacer une méthode de recherches.

Peut-être M. D.-S. a-t-il senti ce défaut lui-même. Qu'il ne s'attarde pas, en tous cas, dans ces polémiques stériles, qui ont pour unique effet d'irriter l'artiste ou de le gêner, quand par hasard il ne les ignore point!

LUCIEN ARRÉAT.

Paul Stapfer. RABELAIS, SA PERSONNE, SON GÉNIE, SON ŒUVRE. Paris, Colin, 1889, XIV-507 p., in-18.

Aux éloges que son *Rabelais* a déjà valus à M. S., j'ajoute le mien. Ce livre est de bonne critique, celle qui raconte un auteur, l'explique et le fait mieux goûter. M. S. se gare joyeusement de la « critique scientifique » : il a cent fois raison, s'il entend qu'on ne saurait jamais bien parler d'une œuvre littéraire sans avoir le sens littéraire, et il prouve d'exemple, au profit de notre curiosité d'artistes ou de moralistes. Je laisse au lecteur le soin de retrouver dans son livre les bons passages, soigneusement relevés, où la sagesse de Rabelais se peut le mieux connaître. Quant au jugement que M. S. lui-même en a porté, il est un peu partout et il résulte de tout l'ensemble. Je ne citerai que cette demi-page :

« La philosophie de Rabelais est contradictoire : elle enferme le néant dans une joyeuse affirmation de la vie ; elle adore la science, et croit peu à la raison humaine ; elle associe, par un paradoxe étonnant, le vaillant optimisme de la plus belle humeur qu'on ait jamais vue avec cette indifférence sceptique pour le triomphe du bien et du vrai, avec cette mollesse de la vertu et de la foi, qui constituent le fond désespéré des idées et des sentiments pessimistes. Proclamant à la fois la grandeur de l'âme et la souveraineté de la matière, le règne de Dieu et celui de la Nature, la philosophie de Rabelais, inconséquente et timide, fonde en France la secte des *libertins* et d'avance la désavoue dans les excès logiques de sa licence morale et de son incrédulité religieuse. »

Étude solide, la première qu'on puisse tenir comme complète. M. S., dans sa préface, ne nous avait pas trompés.

LUCIEN ARRÉAT.

Theodor Gomperz. JOHN STUART MILL. *Ein Nachruf.* (Wien, Konegen, 1889, 49 p., in-8°.)

M. G. écrivit, après la mort de Stuart Mill (7 mai 1873), deux articles qui lui furent demandés pour la « Deutsche Zeitung ». Il les réédite aujourd'hui, avec des notes. Sa brochure présente un intérêt d'autant plus vif, que M. G. a compté parmi les amis du philosophe. Il retrace la vie de Mill et dépeint son caractère, en homme qui l'a compris et qui l'a aimé. Il faut lire ce portrait dans l'original. Le trait marquant qu'on en retiendra peut-être (mais je donne ici une interprétation personnelle, et non pas un abrégé), c'est que Mill demeure un pur logicien, rationaliste par éducation, révolutionnaire par chaleur d'âme, ayant participé à la vie publique de son pays sans être jamais tout pratiquement Anglais, ayant frayé des routes nouvelles sans y planter le dernier drapeau, un homme enfin qui nous paraît déjà, à beaucoup d'égards, être d'un autre âge, si grande et si légitime qu'ait été son influence.

Les rapports de Mill avec Comte sont une des circonstances de sa

vie qui nous intéressent particulièrement. Je transcrirai donc une note de M. G., certainement instructive. Mill n'a jamais été, nous dit-il, disciple de Comte : il s'est expliqué là-dessus très clairement dans son *Auto-biographie.* Comme économiste, comme philosophe, il était le fils de ses grands devanciers, Locke, Hume, Berkeley, et d'abord l'élève de son père. Il n'a pas recu d'Auguste Comte, qui n'était point en mesure de la lui offrir, sa théorie de l'induction. « Ce que le penseur anglais dut vraiment à son coreligionnaire français (Geistesver wandten), ce fut une vue plus profonde de l'évolution historique, et, sous le rapport de la méthodologie, la claire intelligence de la « méthode déductive renversée », comme la plus propre aux recherches d'histoire et de statistique. En un point, et malgré ses singularités, Comte fut peut-être le plus sage des deux : il tint les réformes politiques pour relativement inefficaces et peu importantes auprès des changements dans les opinions des hommes. A lui du moins furent épargnées ces désillusions que Mill et son ami Grote ont cruellement senties... Tous deux virent dans leur âge mûr les rêves politiques de leur jeunesse en grande partie réalisés; mais les bénédictions qu'ils en avaient attendues ne s'étaient produites qu'en une faible mesure.

LUCIEN ARRÉAT.

Max Dessoir. DAS DOPPEL-ICH. (*Le double-moi.*) Siegismund, Berlin, 1889.

M. D. est un des fervents, en Allemagne, de l'école de Nancy Sa présente brochure appartient à la collection d'écrits de la « Société berlinoise de psychologie expérimentale ».

M. D. formule ainsi la thèse principale qu'il a voulu établir dans ce travail : « La personnalité humaine se compose de (au moins) deux sphères schématiquement séparables, dont chacune reste cohérente par une chaîne de souvenirs; l'hypnose peut être définie l'état de prédominance du moi secondaire, artificiellement provoqué. » Cette proposition trouverait sa raison dans trois ordre de faits :

1° Les mouvements automatiques. « Il se produit, dit en résumé M. D., dans le cours de la vie ordinaire, des actions qui supposent pour naître toutes les aptitude de l'âme humaine, et qui se déroulent pourtant sans la connaissance de l'individu. On les appelle automatiques. Il y a des mouvements automatiques (s'habiller, parcourir un chemin) et d'autres activités automatiques (compter des pas, additionner des nombres). Dans ces dernières apparaît clairement l'existence d'une mémoire séparée. Elles ont lieu également sans la connaissance de la personne, mais non pas sans conscience, « inconsciemment ». Elles appartiennent en quelque sorte à une conscience inférieure, qui obtient pour la première fois, si l'on accepte une double conscience, la considération qui lui est due auprès de la conscience supérieure beaucoup plus puissante. Regarde-t-on la conscience et le souvenir comme les

parties essentielles du moi, on peut donc dire hardiment : chaque homme porte en soi les germes d'une double personnalité. »

2° Les faits de double personnalité (le cas de Félida X., etc.) et d'anesthésie hystérique (expériences de M. Binet); faits qui se distinguent des précédents en ce qu'ils nous montrent séparé ce qui était réuni. On connaît les expériences desquelles M. Binet a pu conclure que, « chez l'hystérique, il se produit une image visuelle à la suite de l'excitation tactile d'une région insensible. » Selon M. D., si tout ce procès de l'excitation tactile à la représentation dans le cerveau, échappe à la connaissance du sujet, il se joue pourtant dans la conscience. « C'est la conscience inférieure qui reçoit l'impression, reconnaît l'objet en forme et en étendue d'espace, et fournit en un mot les conditions premières d'une perception visuelle. La conscience supérieure ne reçoit que le résultat tout préparé, et ne comprend pas de quoi il s'agit, parce qu'elle ignore l'origine du phénomène. »

3° Les faits d'hypnose provoquée, ou répétition de la double personnalité du somnambulisme naturel. Le moi qui accomplit l'ordre donné par suggestion est encore une activité intellectuelle, est un sous-moi. L'automatisme dans l'hypnose serait exactement comparable à l'automatisme ordinaire et s'expliquerait par le dédoublement. L'écriture médiumnique des spirites n'est-elle pas un cas du même genre? M. D. en retrace ainsi les phases : « Au premier stade, écrit-il, l'expérimentateur sait encore ce qu'il écrit, mais il sent la chose comme indépendante de sa volonté. Si la conscience inférieure devient plus libre et gouverne davantage le mouvement de la plume, l'opérateur cesse alors de connaître ce qu'il écrit, et il remarque avec étonnement que ses pensées et ses sentiments les plus cachés ont parfois été dévoilés. La dualité est-elle complète, le sujet ne prend plus garde du tout que la main écrit, et il peut en même temps s'occuper d'autre chose sans gêne aucune, causer avec les personnes présentes, etc. Enfin il peut arriver aussi que le « médium écrivant » tombe en état hypnotique au milieu de la séance, ce qui signifie, d'après le catéchisme spirite, un plein lever dans l'esprit « contrôleur ». Pour nous, ce fait montre que, lorsque l'écriture automatique demande à l'activité psychique au delà de ses forces, en qualité ou en quantité, le moi normal sombre pour un temps au-dessous du niveau de la conscience, et le second moi, celui qui écrit, gagne la prééminence. »

Ce qui me paraît chaque jour plus évident, c'est, je l'ai écrit ailleurs, que tous les moments de l'hypnose peuvent être rattachés à des états observables chez des sujets sains ou pathologiques : sommeil, rêves, hallucinations, somnambulisme provoqué, sont, au fond, des phénomènes voisins, et M. D. leur a cherché une explication commune.

Lucien Arréat.

D. Maximilian Brütt. DER POSITIVISMUS, NACH SEINER URPRUNGLICHER FASSUNG DARGESTELLT UND BEURTEILT. Hambourg, 1889, 61 p., in-4°.

L'œuvre de Comte, on le sait, a été très attaquée en Allemagne. Est-ce à dire qu'elle n'y ait point jeté de racines? Ce n'est pas l'avis de M. B., et il ouvre ce résumé du *Cours de philosophie positive*, écrit à l'usage des écoles, par une courte histoire de l'extension du positivisme dans l'Europe savante. On en pourrait dire brièvement la destinée : partout la doctrine spéciale de Comte a été tenue en suspicion, mais partout la poussée a été reçue.

La brochure de M. B. se termine par quelques critiques générales. Il reproche à Comte d'avoir infligé le mot de « métaphysique » à toutes les entreprises dépassant le pouvoir de l'esprit humain, et d'avoir négligé pourtant de lui fixer ses limites par une juste théorie de la connaissance. Il lui reproche encore de bannir l'emploi du calcul après la chimie, et de marquer inutilement la ligne de séparation toujours flottante entre les sciences de quantité et les sciences de qualité. Comte même, selon M. B., n'aurait pas eu raison de distinguer entre l'hypothèse positive et l'hypothèse métaphysique. Je comprends bien cette dernière objection, si nous parlons de l'hypothèse active. Mais n'est-il pas légitime de qualifier avec ces mots les résultats de nos recherches, laissés au fil fragile de nos artifices logiques ou de nos méthodes?

Comte a proscrit, bien à tort, l'introspection en psychologie. Du moins, M. B. lui fait honneur d'avoir affirmé très nettement l'existence, pour tout fait psychique, d'un substratum physiologique. Les recherches psycho-physiques témoigneraient ici de l'influence du philosophe français.

La singularité de Comte, c'est sa conception religieuse. Comment en est-il venu à faire concorder l'avènement du culte de l'Humanité avec la déchéance du sentiment religieux dans le cœur des hommes? M. B. voit là une marque de sa tendance foncièrement intellectualiste, en même temps que le besoin de réintégrer à la fin dans le tissu de l'expérience le sentiment spécifique dont il avait cru pouvoir se passer. Ce qui décida le maître, nous dit-il, ce ne fut pas le goût d'une harmonie artificielle, ni la curiosité métaphysique, ce fut le cri profond de la nature. Il ne faut pas que le trait naturaliste déguise pour nous le caractère religieux de son entreprise. Elle annonçait une âme puissante, toujours en travail, et ceux-là seuls, dont les orages intérieurs n'ont jamais troublé la vie, y verraient prétexte à railler ou à s'étonner.

LUCIEN ARRÉAT.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Mind.

July 1889.

W. James. *Psychologie de la croyance.* — La croyance signifie le plus haut degré possible de certitude et de conviction, en sorte que ce travail pourrait aussi bien s'intituler « perception de la réalité ». Il y a deux manières d'étudier tout état psychique : son analyse, son histoire (c'est-à-dire déterminer les conditions de sa genèse). A la croyance s'oppose le doute ; ces deux états peuvent s'exagérer sous la forme pathologique et devenir la foi intrépide du buveur ou le *Grübelsacht*, la manie des interrogations. D'après Brentano, il y a d'abord la simple pensée d'un objet, puis une attitude psychique qui affirme cet objet comme réalité. La question est donc : Dans quelles circonstances cette attitude psychique se produit-elle? Tout ce que nous pensons est pensé comme réel et ne peut l'être autrement que si cette chose est en contradiction avec une autre que nous pensons. Toute la psychologie de la croyance se fonde sur deux faits mentaux : 1° que nous pouvons penser différemment de la même chose ; 2° que nous pouvons choisir entre ces deux manières de penser. Le monde total se compose du monde des réalités plus celui des illusions.

L'auteur classe toutes nos croyances dans les catégories suivantes : 1° le monde des sens tel qu'il est donné par l'expérience ; 2° le monde de la science tel qu'il est conçu par les savants ; 3° le monde des rapports abstraits (logiques, mathématiques, etc.) ; 4° le monde des idoles de tribu, préjugés communs à la race ; 5° les divers mondes surnaturels (mythologies, religion) ; 6° les divers mondes de l'opinion individuelle ; 7° le monde de la folie. Parmi ces divers groupes, les divers hommes choisissent diverses réalités, c'est-à-dire que réalité signifie simplement un rapport à notre vie émotionnelle et active. Sur ce point Hume a raison de dire que la croyance est une idée vivante et active, et Bain que « la croyance dans son caractère essentiel est une phase de notre nature active ». L'origine de toute réalité est subjective, est en nous-même ; elle est ancrée dans le moi doué d'activité et d'émotion. Dans certaines formes de perversion mélancolique, les malades ne croient à rien comme réalité.

Par rapport à la croyance, nos sensations occupent une position prépondérante et celles-là la produisent le plus qui causent plaisir ou douleur (désir, peur). La raison de la croyance est dans la commotion physique que l'idée excite en nous.

En terminant, l'auteur admet sur la croyance les vues de Hume, J. Mill, Hartley, Bain, tout en soutenant que le point essentiel est que la croyance et la volonté sont des fonctions inséparables.

Stout. *L'œuvre psychologique des disciples de Herbart.* — Après avoir étudié la psychologie de Herbart, Stout commence celle de son école par l'exposé de la doctrine de Drobisch. Il examine les points suivants : méthode, le mécanisme psychologique, le sentiment, l'aperception, la perception des phénomènes mentaux.

A. Bain. *La position de l'empirisme.* — L'opposition qu'on établit d'ordinaire entre les partisans de l'expérience et ceux de l'intuition ou de l'*a priori* ne peut être absolue et, actuellement, elle n'est conçue comme telle par personne. L'auteur passe en revue diverses questions fondamentales : 1° sous le nom d' « épistémologie », il examine les problèmes relatifs aux premières sources de nos connaissances (universel et particulier, notions d'espace, vérités ou propositions innées) ; 2° cause et uniformité de la nature ; philosophiquement, ces deux questions sont identiques ; 3° la perception d'un monde matériel ; 4° la pensée et la réalité.

Discussions. — Hyslop contre Venn au sujet de *certains faits de la vision binoculaire*, et Lowndes contre Ward au sujet des *objets en mouvement* et de la *continuité de la perception.*

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

B. Conta. *Origine des espèces.* In-12, Jassy, Goldner.

B. Conta. *Premiers principes composant le monde.* In-12, Jassy, Goldner.

E. Roguin. *La règle de droit.* In-8, Lausanne, Rouge ; Paris, Pichon.

Bordier. *Pathologie comparée de l'homme et des êtres organisés.* In-8, Paris, Lecrosnier et Babé.

Adickes. *Kant's Kritik der reinen Vernunft mit Anleitung und Anmerkungen.* In-8, Berlin, Mayer et Müller.

Holmes Forbes. *Know thyself or psychology for the people.* In-12, Dublin, Hogner and C°.

Seiangula. *L'arte: studi sull'evoluzione della forma.* In-12, Palermo, Pedone-Lauriel.

Conradi Hirsaugiensis. *Dialogus super auctores sive Didascalon,* hgg. v. Schepss. In-8, Würzburg, Stuber.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.

LE CRIME ET L'ÉPILEPSIE

Un grand effort est fait par tous les psychologues de notre génération pour éclairer les consciences les plus obscures par excès de trouble ou de profondeur, l'âme du génie et l'âme du criminel, pour expliquer cet inexplicable, pour trouver la loi de ces exceptions. Que sortira-t-il de tant de recherches? Jusqu'ici, pas grand'chose de bien net, en apparence du moins. Confessons que si « la psychologie des grands hommes » reste embryonnaire, malgré Moreau de Tours, Joly, Lombroso et tant d'autres, la psychologie des grands meurtriers et des grands voleurs n'est guère plus avancée; j'entends leur psychologie physiologique, car il n'en est peut-être pas tout à fait de même de leur psychologie sociologique. — Mais il est toujours intéressant néanmoins de suivre, en leurs travaux ondoyants, les anthropologistes nouveaux. Si vague qu'il soit, après tout, le résultat qui déjà semble se dégager de leurs observations et de leurs expériences accumulées, à savoir que toute supériorité intellectuelle ou toute perversité morale extraordinaires ont pour condition un état plus ou moins morbide de l'organisme, une *anomalie* physique, aurait une réelle importance, s'il était démontré. Il s'ensuivrait une nouvelle manière d'envisager, non seulement le crime et le génie, mais la maladie. Je me souviens qu'un jour, dans un accès de pessimisme, il m'est arrivé d'écrire : « Quand on sait la part de la santé dans le bonheur, on apprécie mieux la santé, mais on prise moins le bonheur. » Si Lombroso a raison, ce que je disais ainsi du bonheur, j'aurais aussi bien pu le dire de l'honnêteté et de la vertu, et ajouter ce corollaire : quand on sait la part de la maladie dans le vice et le délit, on doit flétrir moins le vice et le délit, mais on doit juger la maladie plus honteuse. Ce point de vue scientifique nous ramènerait de la sorte au préjugé des paysans qui rougissent d'être malades. Ce ne serait pas d'ailleurs la seule anticipation du sens commun paysanesque sur les théories de nos savants : il n'a pas attendu celles-ci

pour avoir sur l'hérédité des aptitudes corporelles ou mentales les idées les plus justes.

Mais est-il vrai que le criminel soit un malade, en dépit de sa longévité? Rien de moins certain. Je me propose d'examiner aujourd'hui une expression singulièrement précise que Lombroso vient de donner à cette thèse, et dont le développement remplit tout le second volume de son *Uomo delinquente*, récemment publié [1]. Le plaisir qu'on prend à lire cet auteur, malgré son désordre et la nature odieuse de ses sujets, ressemble assez au plaisir de voir travailler un peintre, surtout quand il brosse fièvreusement et ne s'assujettit pas à un plan préfixe, mais modifie, remanie, transforme son dessin au gré de son inspiration du moment. Ce portrait en pied du criminel, qui est sur son chevalet depuis des années, est toujours fini et toujours à recommencer; avant-hier, c'était la silhouette d'un néo-sauvage; hier, d'un aliéné; aujourd'hui, d'un épileptique. Ou plutôt ces couches d'hypothèses se superposent sans se recouvrir entièrement; la dernière a la prétention de se fusionner avec les deux précédentes. C'est un palimpseste anthropologique.

Lombroso ne dit pas que tout épileptique soit un criminel [2], mais il croit prouver que tout vrai criminel est un épileptique plus ou moins déguisé. L'épilepsie serait le genre dont la criminalité serait la variété la plus répandue. Il passe en revue toutes les espèces de criminels, le criminel-né ou par folie morale, le criminel par passion, le criminel par folie, par hystérie, par alcoolisme, voire le criminel d'occasion et le *criminaloïde*, et, au fond d'eux tous, il découvre des traces de tempérament épileptique ou *épileptoïde*. A première vue, une généralisation aussi abusive, en dépit des restrictions que l'auteur y apporte çà et là, mais qu'il oublie un instant après, ne paraît pas mériter l'examen. Elle se heurte d'emblée à l'insolence des chiffres. Le docteur Marro, de Turin, est un élève de notre auteur, son compatriote, et, à l'époque où il composait son excellent livre sur *I caratteri dei delinquenti*, il ne pouvait ignorer l'importance que son maître attribuait dès lors à l'épilepsie. Son attention avait donc été dressée à ne point laisser échapper les moindres signes de cette affection en étudiant ses sujets. Cependant, sur les 507 délinquants hommes observés par lui, il n'a trouvé que

1. Deuxième volume de l'*Uomo delinquente*, de Cesar Lombroso. (Fratelli Bocca, Turin, 1889.)

2. D'après les recherches de Tonini, cité par L., la proportion numérique des menteurs, des voleurs, des pervers de toute catégorie, parmi les épileptiques, ne s'élèverait qu'à 4 ou 5 p. 100. (Elle serait, il est vrai, égale à 63 p. 100 d'après Cividali.)

20 cas d'épilepsie. Encore ajoute-t-il qu'*un seul* de ces 20 avait commis un délit sous l'influence directe de l'accès épileptique, chose vraiment surprenante si l'on veut que l'épilepsie soit le ferment organique spécial de la criminalité. Bien mieux, la proportion des épileptiques dans les prisons italiennes, d'après les études statistiques du même écrivain, est tout au plus de 0,66 pour 100; et Lombroso lui-même avoue qu'elle est seulement de 5 p. 100!

La réfutation de l'idée dont il s'agit, si on la prend au pied de la lettre, est donc aisée. Trop aisée même; et l'on a peine à croire qu'un savant de cette envergure ait pu se fausser à ce point l'esprit, par précipitation de jugement. On reste enclin à penser plutôt, je ne sais pourquoi, après avoir lu attentivement son ouvrage, que, sous son amalgame d'observations et de conjectures, s'agite peut-être une idée profonde, comme une source sous un éboulement. Tâchons de dégager cette vérité confuse, et, dans ce but, parcourons à notre tour le chemin en zigzag suivi par l'aliéniste italien. C'est la première fois qu'il nous donne occasion de nous promener avec lui à travers toutes les variétés criminelles, au lieu de nous enfermer dans la criminalité native. Il a cherché, et c'est là le côté neuf de son livre, un trait d'union, un même foyer virtuel ou réel, à ces diverses formes de la criminalité; il a voulu rattacher intimement les uns aux autres, par un lien de chair, la férocité froide de l'assassin de race, sans peur et sans remords, le délire homicide de l'aliéné qui pleure, après son crime, l'explosion meurtrière du coupable par passion ou par ivresse, l'aberration désastreuse du fanatique ou du *mattoïde*, la routine professionnelle du voleur d'occasion tombé dans l'engrenage de la récidive, la scélératesse impunie du criminel latent, du bandit homme d'État, ce privilégié des temps égalitaires. — A des modes d'activité si dissemblables par les mobiles et les procédés, les anciens criminalistes ne trouvaient qu'un caractère commun, la violation cruelle ou astucieuse d'un droit d'autrui; Lombroso prétend leur découvrir une cause commune, inhérente à la substance du corps. Il s'est trompé, sans doute, en spécifiant cette cause, qu'il a identifiée sans raison suffisante à l'épilepsie : il excelle, entre parenthèses, à découvrir ou imaginer les analogies les plus imprévues et à les transformer inopinément en identités. Mais son erreur en ceci ne prouve nullement que la cause cherchée et mal précisée par lui n'existe pas.

I. — Parlons d'abord des criminels par folie morale. Ils ne diffèrent des criminels-nés, réputés tels comme porteurs du signalement plus ou moins équivoque ou arbitraire tracé par Lombroso, que par une exagération marquée des caractères propres à ceux-ci, avec les-

quels on peut sans inconvénient les confondre. Or, aux yeux de notre auteur, les fous moraux ou les criminels-nés ressemblent aux épileptiques par les traits suivants, que je cite comme échantillon de ses assimilations habituelles. Même retard dans l'*équation personnelle* relativement aux gens normalement constitués. Même vanité. Même penchant à se contredire et à tout exagérer. Même irritabilité morbide, mauvais caractère, lunatique et soupçonneux. Même obscénité. Incidemment, le coït est assimilé à la convulsion épileptique de même que l'*accès de génie* et la furie criminelle. L'*accès de génie*, notamment, par son instantanéité, sa violence, l'amnésie consécutive (?), est épileptiforme... On se demande ce que signifie, au net, l'épilepsie ainsi comprise. Même disvulnérabilité. Observons que la disvulnérabilité des malfaiteurs *ruraux*, illettrés, leur est commune avec toutes les personnes de leur classe; celle des malfaiteurs urbains, raffinés, est imaginaire [1]. Même cannibalisme : Cividali a vu un épileptique « manger le nez à trois de ses compagnons ». Soit, mais dans les batailles après boire, entre paysans, on voit souvent l'un des combattants, point épileptique le moins du monde, enlever avec les dents un morceau du nez ou de l'oreille de l'autre. Ici, la persistance de sauvages habitudes, remontant aux lointains aïeux, peut être invoquée comme explication. Mais, chez l'épileptique, les excès dont il s'agit ont une autre origine; nous le verrons. Même tendance au suicide. Même penchant à s'associer : dans les maisons de santé, les épileptiques se distinguent des autres aliénés par le goût de l'association qui leur est commun avec les pensionnaires des maisons d'arrêt. Ajoutons : et avec les honnêtes gens. Si l'épileptique est sociable, c'est simplement parce qu'il n'est pas fou [2], quoi qu'en dise Lombroso. Car la folie est, par essence, l'isoloir de l'âme.

N'objectez pas à toutes ces similitudes plus ou moins factices que, par deux caractères au moins, l'intermittence des accès et l'amnésie consécutive, l'épileptique contraste avec le criminel-né. On vous répondra que, d'après les gardiens des prisons, les prisonniers ont dans leur journée un *mauvais moment*, et que, d'après Dostoïesky (*Maison des morts*), le retour du printemps surexcite l'instinct de vagabondage chez les détenus. (Nous verrons plus loin que tout, psychologiquement, et non pas les seuls penchants criminels, est périodique.) Lombroso et son collègue Frigerio disent avoir observé

1. Voir *le Crime*, de Henry Joly, à ce sujet.

2. Je veux dire qu'il n'est pas fou dans l'intervalle de ses accès, malgré l'empreinte permanente que le tempérament épileptique imprime au caractère. Quant à l'accès épileptique, on doit y voir une folie intermittente, une *manie* passagère.

que, les jours d'orage, où les accès des épileptiques deviennent plus fréquents, les hôtes des prisons deviennent plus dangereux, déchirent leurs vêtements, brisent leur mobilier, frappent leurs surveillants. Dans certains cas, nous dit-on encore, il y a une sorte d'*aura* criminelle qui précède le délit et le fait pressentir, et l'on nous cite un jeune homme « dont la famille s'apercevait qu'il méditait un vol quand il portait continuellement la main au nez, habitude qui finit par le lui déformer. » Quant à l'éclipse de mémoire après l'accès délicteux, elle a été observée par Bianchi sur quatre fous moraux, et l'on sait aussi que les enfants, ces criminels temporaires, ont l'oubli facile de leurs méfaits. Mais qu'est-ce que les enfants n'oublient pas très vite, méfaits ou surtout bienfaits? [1]

Autre analogie, bien inattendue, entre les criminels-nés et les épileptiques. Leur manière de marcher, étudiée suivant la méthode de Gilles de la Tourette [2], est la même, et diffère pareillement de celle des gens ordinaires. A l'inverse de ceux-ci, les individus anormaux dont il s'agit marchent en faisant le pas gauche un peu plus long que le droit; en outre, toujours contrairement à l'allure morale, ils s'écartent de la ligne d'axe un peu plus à droite qu'à gauche, et leur pied gauche, en se posant à terre, forme avec cette ligne un angle de déviation plus prononcé que l'angle formé par leur pied droit. Tels sont les trois caractères par lesquels, d'après les mesures du Dr Perrachia et de Lombroso lui-même, l'allure des coquins, non moins que leur conduite, s'opposerait à celle des honnêtes gens et ressemblerait à celle des malheureux atteints du mal caduc. Par malheur, on ne nous dit pas sur quel chiffre d'observations ces conclusions sont fondées; et il est fort possible qu'un nouvel anthropologiste, reprenant les recherches du Dr Perrachia, arrive à des résultats tout contraires, comme il est arrivé trop souvent en anthropologie criminelle. D'après Lombroso, par exemple, le criminel a la taille supérieure à la moyenne; d'après plusieurs de ses collègues, il l'a inférieure, et, en cela, ces derniers sont d'accord avec d'anciens auteurs tels que Ferrus [3], qui cite des observations portant sur la population prisonnière de France et d'Angleterre. Si notre auteur a pu se tromper à propos des mesures aussi simples que celle de la taille, il est peut-être permis de ne pas accepter sans réserve ses chiffres relatifs à des mensurations tout autrement complexes et difficiles.

1. Il en est, du reste, de l'amnésie épileptique comme de l'amnésie hypnotique, qui n'est pas sans de nombreuses exceptions, comme le prouvent les sujets de M. Delbœuf.
2. Dans ses *Études cliniques et pathologiques sur la marche*. Paris, 1886.
3. *Les Prisonniers,* par Ferrus, p. 76.

On ne doit pas oublier qu'il y a une forme d'épilepsie sans convulsion, consistant en vertiges. Cette dernière, la plus profondément perturbatrice, d'après Esquirol, s'accompagne plus fréquemment que l'autre de tendances vénériennes, homicides, frauduleuses, incendiaires, chez des gens réputés honnêtes auparavant. Toutes les fois qu'on observe, chez les jeunes délinquants surtout, une certaine périodicité intermittente des impulsions délictueuses, il y a donc lieu de soupçonner leur nature épileptique. D'après Trousseau, quand un individu, *sans motifs*, commet un homicide, on peut affirmer qu'il a agi sous l'influence de l'épilepsie. De l'épilepsie, ou de quelque autre névrose? En tout cas, épileptique ou non, l'auteur d'un meurtre exécuté *sans motifs* ne saurait être, en général, et sauf l'exception que nous verrons plus loin, qualifié criminel. Il y a des cas, dit-on, où l'épilepsie, longtemps latente, ne se révèle que postérieurement aux délits, commis sans doute sous son influence inaperçue. Cela est vrai, et cela est fâcheux; mais cela ne prouve pas qu'il en soit toujours ainsi, ni qu'il faille assimiler au voleur qui vole conformément à son caractère habituel et fondamental, le voleur qui vole conformément à son caractère morbide et passager, greffé sur l'autre par un trouble cérébral. Dans le premier cas le sujet est responsable, il est irresponsable dans le second. Lorsque l'on a, nous dit-on encore, des informations complètes sur la parenté des criminels et des épileptiques, on voit, chez leurs parents et leurs aïeux, l'épilepsie alterner avec la criminalité. Mais l'alternance et l'identité font deux. La folie aussi alterne souvent avec le génie dans une famille, et la nuit avec le jour dans le ciel.

Suivant Lombroso, enfin, la carte italienne de l'épilepsie, par provinces, concorde parfaitement avec celle de la criminalité. Je ne suis pas frappé de cette concordance; loin de là.

Tout cela s'explique, à son avis, quand on sait que l'épilepsie est une irritation de la substance grise mal nourrie qui, au lieu de pouvoir dépenser peu à peu régulièrement sa force, doit la décharger par accès. Cette irritation donne lieu à des phénomènes différents suivant la nature des territoires cérébraux auxquels elle s'étend. Quand le domaine du sens moral est envahi, la folie morale éclate. Je le veux bien, malgré les critiques pénétrantes dirigées par Colajanni, dans sa *Sociologie criminelle*, contre la localisation des fonctions mentales élevées; mais cela prouve-t-il que le ressort cérébral du sens moral, s'il existe à l'état distinct, ne puisse être faussé que par l'épilepsie?

Nous avons dit que l'éminent aliéniste prétend concilier son explication actuelle de la criminalité native par l'épilepsie avec sa

précédente explication par l'atavisme. Il s'appuie sur cette considération que les épileptiques ressemblent à nos lointains aïeux par « la religiosité, la férocité, l'instabilité, l'agilité, le cannibalisme et des instincts véritablement bestiaux », tels que le goût de boire du sang, de dévorer des animaux avec leur peau, etc. Observons que ces dépravations du goût se rattachent à d'autres du même genre où se montre clairement leur nature pathologique, nullement atavistique, par exemple à la *coprophagie* et à la *scatophagie*.

II. — Pour bien marquer la nature du dissentiment qui, à mon grand regret, me sépare de Lombroso, je citerai un exemple qui lui est cher, celui du fameux Misdéa. Ici notre auteur semble triompher, parce qu'en effet la criminalité native et l'épilepsie sont enchevêtrées au point de désespérer l'analyse. Il n'est pas impossible cependant de les démêler si l'on a égard à certains principes que j'ai souvent indiqués dans cette *Revue* comme devant servir de fondement à la responsabilité pénale. En deux mots, Misdéa était un mauvais soldat italien, fourbe, haineux, violent, vaniteux, paresseux, insensible, et, avec cela, épileptique, qui, dans un accès final, provoqué par le plus futile froissement d'amour-propre, s'enferma dans une chambre de la caserne, et de là se mit à fusiller ses camarades dont il croyait avoir à se plaindre. Il fallut un siège en règle pour le désarmer. Or, en lui, nous dit-on, « l'insensibilité, la paresse, la vanité, la violence, la haine poussée jusqu'au cannibalisme, tous ces caractères que nous retrouvons dans le criminel-né et le fou moral, sont exagérés par l'épilepsie. » Exagérés, soit, mais non créés. N'y avait-il pas, chez Misdéa, indépendamment de l'épilepsie, l'étoffe d'un criminel? Et si, par hypothèse, cette étoffe lui eût manqué, c'est-à-dire s'il n'eût été ni paresseux, ni orgueilleux, ni vindicatif, ni cruel, ni menteur, est-ce qu'il eût commis, dans un accès d'épilepsie, les meurtres qui l'ont conduit à l'échafaud? Le dernier vertige épileptique qui l'a saisi paraît n'avoir fourni à ses virtualités criminelles qu'une occasion de se révéler. Et cette occasion aurait pu leur être procurée aussi bien, sinon mieux, par certaines circonstances de la vie sociale où d'autres malfaiteurs que lui se sont trouvés; comme, par exemple, si un outrage réellement grave eût été infligé à son orgueil ou si l'excès de la misère l'eût acculé, un beau jour, au choix inévitable entre le travail, repoussé par sa paresse, et l'assassinat, accepté par son insensibilité. Dans ce dernier cas, combien les homicides qu'il eût commis, moins atroces peut-être dans la forme, eussent été plus dignes pourtant du nom de crimes! Son caractère, en se manifestant de la sorte sous un nouvel aspect, fût resté le même au fond; tandis que la manifestation par l'épilepsie

en a été, outre l'exagération, la *dénaturation* partielle. D'un lâche notamment elle a fait un brave, un héros sinistre, qui tient tête seul à tout un régiment. Par là le Misdéa habituel est devenu en partie irresponsable moralement des crimes qui lui ont été imputés, et à raison desquels je ne regrette guère, d'ailleurs, qu'il ait été exécuté. Mais supposons que Misdéa, en temps ordinaire, eût été laborieux, modeste, bon, franc, généreux; si, par hasard, dans un accès d'épilepsie, il eût tué un de ses camarades, croit-on qu'il eût été condamné? Acquitté, à coup sûr, et enfermé dans quelque asile.

Et cependant le meurtre commis par lui, dans cette hypothèse, aurait pu être motivé de même par un froissement d'amour-propre. Il suffit de supposer que l'altération de sa personnalité aurait porté sur sa modestie, transformée brusquement en vanité maladive, comme elle a porté sur sa lâcheté, devenue intrépidité. Lombroso a l'air de penser que, lorsqu'un acte de violence ou de fraude commis par un épileptique ou un fou se présente précédé d'un motif, si grand que soit l'écart entre la futilité du motif et la gravité de l'acte, ou mieux entre le caractère momentané, accidentel, exprimé par le motif, et le caractère permanent, essentiel, de la personne, on ne saurait distinguer raisonnablement l'acte ainsi commis d'un acte analogue commis par un criminel jugé tel sans contestation. Mais c'est une erreur. Il n'y a peut-être pas de meurtre commis par un fou, dans un moment d'impulsion maniaque, qui n'ait sa cause dans une passion propre à cet aliéné en ce moment-là. Si l'on a égard à l'intensité de cette passion, jalousie conjugale ou fureur de vengeance exaspérée, on verra qu'il y a le plus souvent proportion entre le motif (imaginaire) et l'acte. Mais cette proportionnalité ne suffit pas à prouver la criminalité de l'agent. A l'inverse, il peut y avoir la disproportion la plus énorme, en apparence du moins, entre un homicide et la circonstance qui l'a déterminé, sans que le meurtrier cesse d'en être pleinement responsable. Tel négus d'Abyssinie, tel roi de Dahomey qui voit l'un de ses sujets ne pas s'aplatir assez vite contre terre sur son passage, entre en fureur et lui tranche la tête d'un coup de sabre. Mais, à la différence de Misdéa, ce bandit couronné n'a pas, même partiellement, changé de caractère en exerçant une vengeance si féroce pour réparation d'une si faible offense. Aussi sa responsabilité morale, suivant nous, est-elle entière, à cela près que, alcoolisé par sa toute-puissance, il pourrait bien être en proie à une sorte de *delirium tremens* chronique. Mais beaucoup de brigands urbains ou ruraux, civilisés ou barbares, qui n'ont pas la même excuse à alléguer, arrivent pareillement, après une longue

carrière d'assassinats cupides ou vindicatifs, à tuer un homme pour un gain de quelques centimes ou une simple injure, ou même, très rarement, pour le seul plaisir de tuer; et, bien qu'ici le crime puisse être réputé sans motif, ou sans motif suffisant, la culpabilité de l'auteur n'en est pas le moins du monde atténuée. Car, à la longue, le goût du sang pour le sang chez le meurtrier, comme la soif de l'or pour l'or chez l'homme cupide, est, non pas une anomalie, non pas un symptôme d'aliénation de soi, mais, au contraire, l'expression et le fruit de leur nature la plus propre, de celle qu'ils se sont faite eux-mêmes et peu à peu, par la consolidation de leur volonté en habitude.

III. — Passons aux délinquants *per impeto*, c'est-à-dire par éclat de passion, par coup de foudre. Leur proportion, très mince, est de 5 à 6 p. 100 en Prusse et en Suisse. Ils sont très jeunes, de dix-huit à vingt-cinq ans; plus nombreux parmi les femmes que dans notre sexe; très honnêtes au fond, très sensibles. Leur repentir après le crime va jusqu'au suicide. Beaucoup de délinquants politiques et de mères infanticides peuvent être rangés dans cette catégorie. — Certes, ils ne ressemblent guère aux précédents. Eh bien, ils n'en sont pas moins, eux-mêmes, des épileptiques dissimulés. Tel était ce jeune homme qui, pour se venger des refus de sa maîtresse, l'attendit, la tua en plein jour au milieu de ses amies, puis se jeta sur son cadavre qu'il couvrit de baisers et dont il fut impossible, pendant des heures, de le détacher... Mais ces violentes attaques d'amour ou d'honneur, remarquons-le, ces foudroiements du cœur, éclatent surtout parmi les peuples primitifs, les plus exempts de névroses. — Si tous les passionnés explosibles sont des épileptiques, autant vaut dire tout de suite que l'on entend par épilepsie la passion, purement et simplement.

Aux meurtriers de cet ordre notre auteur relie les suicidés par passion et par folie. Les suicides qui ont cette cause, sous forme amoureuse, vont en augmentant dans les capitales, à Paris et à Madrid par exemple, pendant que, dans la masse de la population, ils vont en diminuant. Mais ne nous écartons pas de notre sujet. Une question seulement : si les femmes qui se suicident par amour sont des névrosées, leur mal n'est-il pas plutôt l'hystérie que l'épilepsie ?

IV. — Occupons-nous du criminel aliéné. Ici, nous ne suivrons plus Lombroso de si près; car il est difficile de le résumer. Après avoir énuméré toutes sortes de raisons d'identifier ou d'assimiler le fou criminel au criminel-né [1], il consacre un chapitre à montrer au lecteur, un

1. La folie est fréquente dans les prisons. D'après la statistique prussienne de Somner, la population libre présente 1 fou sur 250 ou 400 habitants, la popula-

peu surpris, les différences essentielles qui séparent la folie de la criminalité. Il est vrai que ces développements tendent à confondre la criminalité avec l'épilepsie. Mais c'est toujours la même manière d'argumenter à coups d'exemples, qui rappelle la manière de plaider de certains avocats, à coups d'arrêts, auxquels il est toujours possible d'en opposer d'autres. A quoi bon d'ailleurs, s'il en est ainsi, avoir commencé par établir entre le criminel vrai et le criminel fou, des ressemblances forcées qu'on est obligé d'effacer ensuite? Pourquoi avoir affirmé, à tort ou à raison, qu'ils se ressemblent par l'implantation des oreilles *en anse*, par la rareté de la barbe, par le clignotement des yeux et le strabisme, et encore plus par les caractères psychologiques? Pourquoi avoir noté la préméditation et la rage dont quelques fous, comme tous les délinquants ordinaires, font preuve dans l'exécution de leurs homicides, de leurs vols, de leurs viols, de leurs incendies; le soin qu'ils prennent souvent de préparer leur *alibi*, d'éluder le *Code pénal*? Pourquoi, au lieu de confronter des types bien purs de folie à des types également nets de criminalité, s'être attaché de préférence à ces types hybrides où « l'habileté s'associe merveilleusement au délire », comme chez Euphrasie Mercier [1], ce qui n'empêche pas le délire et l'habileté de faire deux? La finalité inconsciente qui travaille en nous sans nous collabore fréquemment avec notre déraison ; mais cette coordination logique d'actes inspirés par un mobile absurde n'a plus lieu d'être considérée comme la preuve suffisante de la participation du moi normal au but poursuivi, depuis que nous savons si bien que le *moi* est un *nous*. Beaucoup d'incendiaires demi-imbéciles ont la précaution de mettre leurs effets à l'abri du feu avant de brûler leur maison. Ils n'en sont pas moins irresponsables. Je ne suis pas non plus très frappé du fait, si démontré soit-il, que sur 100 fous homicides, 67 avouent, 23 nient, 14 se repentent, 7 se vantent de leur action; et ces chiffres ne suffisent pas à me persuader que l'attitude des fous criminels, après leur crime, est précisément celle des criminels-nés. A première vue, une autre ressemblance entre eux paraît remarquable : beaucoup de fous criminels, réellement fous, simulent la folie, à l'instar des délinquants véritables. Mais, comme Lombroso le montre un peu plus loin, ils simulent une

tion des prisons 1 fou sur 20 ou 40 prisonniers : 10 fois plus! — Thompson affirme que, sur 5432 prisonniers écossais, 673 ont donné en prison des signes d'aliénation mentale, alors que 53 seulement *à l'audience* avaient été reconnus aliénés. Ce qui montre avec évidence que les magistrats ont tort de se méfier des aliénistes. — Maintenant, remarquons que, parmi les 673 aliénés dont il s'agit, Thompson a découvert 57 épileptiques seulement. Ainsi, 57 épileptiques seulement sur 5432 prisonniers!

1. Voir à ce sujet une monographie du Dr Ball.

folie qu'ils n'ont pas, et si gauchement que la ruse est toujours transparente, à la différence des criminels. Si les uns comme les autres, enfin, ont un penchant à la récidive, n'est-ce pas en vertu des lois de l'habitude auxquelles la folie n'a pas pour effet de nous soustraire, mais, au contraire, de nous assujettir plus servilement?

Par exemple, Lombroso n'a pas tort, je crois, de mettre en relief le fait bien connu, que certaines formes classées et classiques d'aliénation mentale, la monomanie homicide, la cleptomanie, la pyromanie, l'érotomanie, etc., correspondent aux formes différentes et permanentes du crime, au meurtre, au vol, à l'incendie, au viol, etc. Je dis que cette correspondance est instructive, mais à un autre point de vue que celui de Lombroso. Elle ne prouve pas le moins du monde ce qu'elle semble signifier à ses yeux, c'est-à-dire la commune origine du crime et de la folie, ou leur identité fondamentale. Sur ce point je le renvoie à lui-même. Mais, en revanche, le fait que certaines grandes spécialités de folie sont caractérisées par des impulsions à commettre et à répéter tel délit spécial entre mille autres actes possibles, tend peut-être à montrer la probabilité d'un type cérébral propre aux criminels. L'existence de ce type controversé, en effet, suppose avant tout l'*importance physiologique* et non pas seulement sociale du crime. Or, ne semble-t-il pas que cette importance physiologique soit attestée, en quelque sorte, par la correspondance en question? Il y a des catégories de folies caractérisées essentiellement par une impulsion irrésistible à tuer, à voler, à violer, à détruire les biens; il n'y en a pas qui soit caractérisée essentiellement par une impulsion irrésistible à ramer, à nager, à tisser de la toile, à bêcher, etc. Ce sont là pourtant de bien antiques actions, répétées et multipliées depuis des siècles par d'innombrables générations. Mais il paraît que cette répétition si prolongée n'a pas suffi à fixer le désir de ces actions en instincts physiologiques, ayant un siège distinct dans le cerveau. Il faut donc, puisqu'il semble en être autrement pour le crime, que le crime malgré sa moindre répétition, sinon sa moindre antiquité, ait joué dans l'humanité un rôle supérieur en force, en profondeur d'impression, à ces actes de la vie commune. Justement parce qu'il a toujours été l'exception, il a été le monstre, la sensation vive qui frappe de son sceau l'être moral et descend jusqu'à l'être physique. Il partage ce privilège avec ces autres actes qui, quoique très grossiers et très communs, intéressent fortement l'organisme : boire des excitants (dipsomanie), manger gloutonnement (certaines formes d'hystérie), abuser des plaisirs sexuels, etc.

Non seulement il est des folies spécialement *adaptées* à chaque

espèce de délit, mais encore, parmi les folies d'autre nature, il n'en est pas une qui ne paye son tribut criminel plus ou moins considérable. Au nombre de celles-ci, le *mattoïdisme* mérite une place à part. Combinaison d'imbécillité et de mégalomanie, il consiste en une bouffissure extravagante d'orgueil, d'ambition, dans une tête faible. Le mattoïde, suivant Lombroso, est le produit d'une civilisation hâtive et factice. Il change souvent de métier, comme la plupart des délinquants, d'ailleurs. Il est processif, polémiste enragé, tourmenté d'idées fixes enrichies de développements contradictoires. Démoralisé par hypertrophie du moi, il partage avec le génie l'aptitude à s'affranchir de la tradition et de la coutume, du misonéisme populaire. Aussi peut-il jouer un rôle en politique. Beaucoup de régicides et de *présidenticides* ont été mattoïdes; beaucoup de chefs de parti pareillement. — Eux aussi puiseraient à la grande source épileptique leur délictuosité. Guiteau, par exemple, en tuant le président Garfield, semble avoir cédé à une crise épileptoïde dont ce meurtre a été le dénouement. — Mais n'oublions pas qu'il y a de bons mattoïdes, par exemple don Quichotte. Au demeurant, le mattoïde véritable est un fou dangereux, mais moralement irresponsable; partant, il n'est pas criminel.

Ce n'est pas Lombroso qui me contredira, puisqu'il s'est donné la peine de marquer par le menu toutes les différences qui séparent le criminel du fou [1]. Mais à vrai dire, ce n'est pas sur la différence essentielle qu'il insiste. L'acte du fou se caractérise par la prédominance d'un mobile non pas toujours disproportionné ni absolument imaginaire, mais en désaccord avec le caractère normal du sujet. A... tue son compagnon parce que celui-ci a refusé de lui cirer ses souliers. Il y a folie si A... est bon d'ordinaire et aime son compagnon; il y a crime si A... est né méchant, irascible et susceptible à l'excès, et a de l'antipathie contre sa victime. Ai-je besoin de citer tant d'exemples connus de fous homicides qui, sentant venir l'accès sanguinaire, supplient leurs gardiens de leur lier les mains? [2] ou de fils, de frères, d'amis, qui aiment profondément leur mère, leur frère, leur ami, et, à certains moments, s'éloignent d'eux pour ne pas céder au désir invincible de les tuer? Le fou, d'un instant à l'autre, est dissemblable à lui-même, et si quelques-uns de ses actes, ceux

1. A la fin, en se résumant, il tâche de se concilier avec lui-même. Parmi les variétés de folie criminelle, dit-il, il en est qui présentent le type renforcé du criminel-né, regardé à travers un fort grossissement. Or, celles-ci sont voisines de l'épilepsie (?). D'autres sont en parfait contraste avec le type criminel. C'est qu'elles n'ont rien d'épileptique...

2. Voir, à ce sujet, *Maladies de la volonté*, par Ribot (citation de Marc), et Lombroso lui-même (citations d'Esquirol), p. 225 et s., 257 et s.

dont l'enchaînement constitue ce qu'on appelle abusivement son crime, ont une certaine cohérence, rien n'est plus incohérent que l'ensemble de ses sentiments et de sa conduite. Au contraire, le vrai délinquant ne se dément jamais. — Parfois, il est vrai, ce que nous avons vu se produire plus haut à propos de l'épilepsie se montre encore à nous : on voit « le délit et la folie se fondre ensemble complètement depuis la naissance » et, par suite, la criminalité acquérir la perfection d'un instinct, d'une habitude organisée, d'une volonté incarnée. Ici il y a accord, et non désaccord, entre le caractère normal et le caractère morbide, mais les deux diffèrent néanmoins; ils diffèrent en degré, sinon en nature, comme on en a la preuve par l'intermittence des accès ; et cette différence de degré, qui exagère alors la ruse en perfidie, la méchanceté en férocité, la débauche en dépravation, équivaut souvent à une dissemblance radicale. Sans doute, dans ces cas rares, le problème de la responsabilité est singulièrement délicat, mais il n'est pas insoluble.

V. — Le délinquant alcoolique ne nous occupera guère, malgré l'antiquité de l'alcoolisme que Lombroso fait remonter à la pomme d'Ève, fruit d'un pommier à cidre évidemment. J'accorde que l'accès d'ivrognerie rappelle à quelques égards l'attaque d'épilepsie, que l'ivrogne, comme l'épileptique, est souvent cynique, d'une obscénité humoristique, que, à l'état d'ivresse, il est exposé à tuer son meilleur ami, puis à s'endormir et à oublier tout ce qu'il a fait. Je veux bien enfin que l'alcoolisme, quand il s'ajoute à l'épilepsie, double ou décuple ses effets. Mais tout cela, je l'avoue, ne parvient à me prouver ni que tout épileptique ou tout ivrogne soit criminel, ni que tout crime ait sa source profonde dans l'ivrognerie ou dans l'épilepsie.

VI. — Le délinquant hystérique ne nous retiendra pas beaucoup plus. On peut se demander pourquoi Lombroso attribue à l'épilepsie, plutôt qu'à l'hystérie, quand on a lu toutes les similitudes très réelles qu'il découvre entre elles, la vertu *criminogène* que l'on sait. On n'en voit qu'une raison, c'est que, l'hystérie étant rarissime dans notre sexe, il eût été difficile d'expliquer par là la délictuosité masculine, c'est-à-dire la presque totalité de la criminalité générale. Du reste, l'hystérie ressemble fort à l'épilepsie, ne serait-ce que par sa dissemblance constante avec elle-même, par son transformisme intérieur qui se reflète si bien dans l'écriture protéiforme des hystériques comme dans la mobilité de leur humeur. La grande attaque hystérique présente surtout les plus frappants rapports avec l'attaque épileptique. Comme celle-ci, elle est précédée d'une perturbation profonde du caractère dans le sens d'un égoïsme et d'un amour-

propre excessifs, d'une impressionnabilité maladive. Si les femmes hystériques, comme les épileptiques, ont un penchant à s'associer dans les asiles, car elles sont très *imitatrices*, leur mode d'association consiste, de même, à se quereller continuellement.

Or, c'est un des mérites du livre si substantiel, si instructif. malgré tout, que nous étudions, d'avoir montré supérieurement que l'hystérie, comme l'épilepsie, est un excellent bouillon de culture pour le microbe du délit. Mais la preuve que ce microbe et ce bouillon font deux, qu'ils peuvent exister et se développer fort bien l'un sans l'autre, c'est le phénomène si fréquent des hystériques saintes, vertueuses, extatiques, tout adonnées aux bonnes œuvres un peu bruyantes peut-être, mais salutaires en somme. Lombroso reconnaît que ces femmes-là, mauvaises maîtresses de maison au surplus et négligeant leur intérieur, sont une providence dans les malheurs publics, pendant une épidémie ou une insurrection. Elles se jettent dans un fleuve pour sauver un enfant, elles bravent les balles sur une barricade ou un champ de bataille pour porter secours aux blessés. « Vertueuses par maladie », dit M. Legrand du Saulle; « altruisme anormal », dit notre auteur. C'est possible, mais voilà des anomalies et des maladies que nos médecins devraient bien propager. Puissions-nous avoir aussi un certain nombre d'épileptiques écrivains ou artistes de génie!

VII. — Arrêtons-nous au délinquant d'occasion, qui clôt la série. Le délinquant par nature, et aussi bien le délinquant d'habitude, diffère du délinquant d'occasion par un caractère que Ferri a nettement marqué : le premier est poussé au crime par une force intérieure, acquise ou innée, d'où lui vient l'étrange plaisir qu'il goûte à mal faire; tandis que le dernier, quand une force extérieure l'y pousse, n'est pas retenu dans l'honnêteté par une répugnance suffisante. Mais, le malheur est que l'occasion est toujours le point de départ d'une habitude, et le défaut de répugnance conduit, par la répétition des mêmes actes, à y trouver une jouissance de plus en plus vive. Je ne ferai donc pas difficulté de concéder à Lombroso, comme à Garofalo, que la distinction établie entre ces deux catégories de malfaiteurs est plus superficielle que profonde. L'occasion ne fait pas le larron, disent-ils avec raison, elle le révèle. L'occasion n'agit que par sa rencontre avec une condition interne du sujet, condition produite soit par l'hérédité, soit par l'éducation, soit plutôt par une combinaison des deux, mais, en tout cas, par une action directe ou indirecte du milieu social où les ancêtres de l'individu ont été baignés toute leur vie comme lui-même. C'est donc à tort que les anthropologistes s'efforcent de réduire le plus possible la part des

causes sociales du délit, et croient y parvenir en exagérant celle des influences héréditaires, biologiques. Lombroso qui, par *délinquant d'occasion*, semble entendre *criminel social* opposé à criminel naturel, est préoccupé d'atténuer les chiffres qui expriment la proportion de cette délictuosité. Il prétend n'avoir trouvé, sur 2000 prisonniers, que 43 délinquants d'occasion. Et encore, ajoute-t-il, sur ces 43, 19 étaient des dégénérés. Mais, en 1840, Lecomte avait compté que, sur 368 criminels de Philadelphie, 116 seulement l'étaient par nature, 137 par accident et 115 par relâchement de mœurs. Remarquons qu'il faut additionner ces deux derniers chiffres pour avoir la somme des influences sociales. Un peu plus loin, Lombroso se contredit en évaluant à 60 p. 100, dans l'ensemble de la criminalité, le contingent du criminel d'habitude, non de naissance, qui est simplement, suivant sa classification, une des trois variétés dans lesquelles il subdivise le criminel d'occasion. — Les deux autres variétés sont le *pseudo-criminel*, qui commet des forfaits soit artificiels, soit absous ou commandés par la coutume et est, au fond, un fort honnête homme, et le *criminaloïde*, que je ne parviens pas, je l'avoue, à distinguer du criminel de passion, ou du précédent. Entre l'influence de la coutume qui est toute-puissante sur le *pseudo-criminel*, marchand de vin fraudeur ou politicien menteur, et celle de la profession qui subjugue le *criminaloïde*, je ne vois pas trop la différence. L'un et l'autre sont des criminels d'imitation. Dans cette catégorie cependant faut-il ranger, avec Lombroso, ces officiers espagnols qui, à Cuba, « il y a peu d'années encore, se faisaient servir à table des plats d'oreilles de prisonniers, et fusillaient les spectateurs au théâtre » par divertissement militaire? L'auteur ne nous dit pas où il a puisé ce document extraordinaire (p. 403).

Quoi qu'il en soit, il est clair que, lorsque la condition interne du délit est le fruit, non de l'hérédité principalement, mais de l'éducation dans le large sens du mot, c'est-à-dire de l'imitation sous toutes ses formes, l'épilepsie n'a rien à faire ici. Mais Lombroso ne l'entend pas ainsi; il a, dit-il, découvert 4 épileptiques parmi ses 43 délinquants d'occasion, et là-dessus il triomphe, je ne vois pas trop pourquoi. S'il était vrai, comme il le suppose, que tous ou presque tous les enfants eussent à traverser une phase de criminalité temporaire, et que tout le miracle de l'éducation consistât à fixer cette phase ou à précipiter son remplacement quand elle peut être remplacée, je comprendrais sa thèse, puisque l'épilepsie a pu être appelée la maladie de l'enfance. Mais cette origine infantile du délit est aussi conjecturale que son origine atavique. L'idée qui lui sert de guide est, en somme, que tout crime suppose la préexistence d'un

germe criminel inné, et qu'à défaut de cette prédestination organique plus ou moins accusée, nulle damnation criminelle ne saurait avoir lieu malgré toutes les tentatives du dehors. Malheureusement pour cette idée, l'éducation et l'imitation, qu'on dit impuissantes, paraissent l'être à détruire les instincts pervers bien plus qu'à les susciter. Jamais, j'en conviens sans peine, elles ne feront d'un criminel-né un honnête homme; la faveur du sort pourra tout au plus en faire un de ces criminels latents ou impunis qui exercent en haut lieu; mais elles peuvent faire d'un honnête homme un criminel d'occasion d'abord, puis d'habitude enracinée, et ce dernier, parvenu à un certain degré, n'est point discernable du criminel-né, comme le reconnaît Lombroso [1] (p. 431). Je puis citer l'exemple, que je lui emprunte (p. 430), d'une bande d'assassins composée de dix frères ou sœurs; seule la plus jeune des sœurs, toute enfant (que devient ici la criminalité infantile?) se refusait à voler et à verser le sang ; mais contrainte par force à suivre ses parents, elle en arriva à être avec le temps la plus féroce d'eux tous.

A ce propos, je ne puis m'empêcher de remarquer une fois de plus la fécondité de cette force sociale de l'imitation, qui se traduit par les effets les plus opposés. A son premier pas dans le crime, l'égaré a rompu momentanément avec son misonéisme ordinaire, il a innové, comme l'inventeur; mais, aussitôt après, il retombe fatalement sous le poids de l'habitude et de la coutume, à cela près qu'il s'agit d'une habitude nouvelle et d'une coutume différente, circonscrite au petit monde de la haute ou basse pègre. Ainsi, la même cause qui nous retient sur la pente de la première faute, à savoir l'obéissance à l'habitude et à la coutume, l'imitation de nous-même et de notre milieu, nous conduit à récidiver, une fois la première faute commise. La raison pour laquelle les honnêtes gens restent honnêtes est la même pour laquelle les délinquants sont récidivistes. Cette progression des récidives, si souvent signalée de nos jours et si frappante, est donc une des meilleures contre-épreuves de mon principe sociologique. J'admire avec quelle simplicité s'opère ainsi dans nos sociétés cette loi de ségrégation qui s'étend à la nature universelle.

Lombroso est très intéressant à lire sur le criminel latent, honnête par accident, ou en apparence, contre-pied du criminel d'occasion, et sur le criminel impuni. Dans la première classe il range

1. De cette indiscernabilité il conclut, non qu'il a pu se tromper en rattachant la criminalité native à une cause morbide, à l'épilepsie, mais que l'habitude criminelle a pour effet de rendre fous, et quasi épileptiques, les malfaiteurs « comme la toute-puissance, les despotes. » Il y a un peu de vrai.

les politiciens [1]. « Assez souvent c'est la politique, la lutte sociale, comme parfois la religion, qui sert de soupape de sûreté et encore plus de vernis aux tendances criminelles, grâce au moindre misonéisme qui incline le criminel plus que l'honnête homme à accueillir les nouveautés » (p. 433). On s'explique ainsi pourquoi des hommes qui présentent « le type criminel très caractérisé et des anomalies névropathiques très marquées », non seulement n'ont commis aucun délit de droit commun, « mais encore sont dévoués avec une abnégation extraordinaire aux factions politiques ». On s'explique aussi bien en vertu de quelle affinité profonde les détenus politiques se sentent souvent attirés dans les prisons, comme l'a observé l'un d'eux, vers les détenus ordinaires. Du reste, il leur arrive souvent de franchir le Rubicon du délit vulgaire. Dans l'histoire de nos révolutions françaises, des troubles irlandais, des anciennes émeutes de Florence, notre auteur compte les hommes d'État qui ont été voleurs, assassins, *stupratori*, et longue en est la liste. La plupart des conspirateurs ou des réformateurs lui paraissent atteints d'*épilepsie politique*. Heureux malfaiteurs, au demeurant! Ils narguent la justice. « Dans l'état de vraie oligarchie *avocatesque* où se trouvent les sociétés européennes, la dénonciation de leurs méfaits tournerait au détriment de l'accusateur; moi-même, je ne puis dénoncer quelques complices ou chefs notoirement connus de certaines camorres, et notamment un collègue qui m'a volé enfant, jeune homme, homme mûr, et qui a tous les caractères du criminel-né [2], sans courir un réel danger. » Il est consolant de penser que la France n'a pas le monopole de ces sortes de gens. Inutile d'ajouter que, chez ces criminels-là comme chez les autres, le savant criminaliste découvre « un substrat épileptoïde ».

Notre revue de délinquants est enfin terminée. Quelle sera notre conclusion? Lombroso, nous croyons pouvoir le dire, n'a pas prouvé sa thèse. Mais, en le lisant, on a le sentiment qu'il tourne autour d'une vérité. Je n'ai pas la prétention de la dégager entièrement. Il est cependant un aspect de cette inconnue qui me semble se laisser entrevoir çà et là, et dont la notion m'est suggérée par les explications finales de l'auteur sur la nature de l'épilepsie. Il était bien temps, à dire vrai, qu'il s'expliquât à ce sujet. Il acquiesce (p. 450) à la définition qu'en donne Venturi, et qui ne manque ni de pro-

1. Il y range aussi, chose étrange, nombre de savants, qui seraient souvent des criminels déguisés ou transformés. Mais les preuves apportées sont vraiment si faibles qu'il n'y a pas lieu d'insister.

2. Je soupçonne que Lombroso pensait à ce collègue quand, se hâtant un peu trop de généraliser, selon son penchant, il a vu dans une grande catégorie de savants autant de criminels déguisés.

fondeur ni surtout de largeur. Le tempérament épileptique, suivant Venturi, c'est simplement le tempérament outrancier, excessif en tout, en bien comme en mal; « aux mouvements, à la sensation, à l'émotion, à la rougeur, aux larmes, au jugement de la personne normale, correspondent les convulsions, l'hallucination, l'épouvante, la fureur, la congestion, la bouche écumante, le délire de l'épileptique »; ici et là, c'est la même vie nerveuse, plus ou moins fortement exprimée. Ce point de vue est acceptable si l'on observe, avec le même écrivain, que, chez les sujets les plus sains, une excitation brusque et forte peut donner lieu à des manifestations de colère, de peur, de jalousie, d'érotisme, assez semblables à des accès d'épilepsie, *et tendant comme ceux-ci à se reproduire plus tard spontanément* dans des circonstances propices. — Comme cela est vrai! Qui de nous n'a ressenti au cours de sa vie quelqu'une de ces fortes secousses du cœur, de ces perturbations à fond, motivées à l'origine, mais plus tard renaissantes d'elles-mêmes et sous le plus léger prétexte, comme si leur empreinte dans l'intervalle avait subsisté en nous? Un cheval, jusque-là tranquille, qu'une ombre ou une pierre blanche a épouvanté au crépuscule, se cabre dès lors, de temps en temps, à la même heure, devant un fantôme intérieur. Ne peut-on pas dire que, depuis ce jour, il est devenu épileptique? Un accès de passion quelconque fixé en un cliché cérébral distinct serait donc un commencement d'épilepsie. L'épilepsie, en ce sens, ne serait que la passion stéréotypée en quelque sorte.

Or, je n'ai pas besoin de faire remarquer que, même entendue ainsi, l'épilepsie n'explique pas suffisamment le crime, puisqu'elle explique aussi bien son contraire, et il est visible, en tout cas, qu'elle en serait l'explication sociale aussi bien que naturelle. On peut dire aussi qu'en s'élargissant à ce point le cercle de l'épilepsie s'est tout à fait déformé. Il en subsiste pourtant un caractère essentiel et instructif à considérer : l'intermittence, la périodicité. Sans l'épilepsie proprement dite, l'importance de ce caractère, commun à tous les phénomènes psychiques il est vrai, mais en elle plus marqué qu'en nul autre, aurait pu ne pas nous frapper. Mais par elle nous pouvons apprendre qu'il y a en nous beaucoup de roues invisibles en train de tourner à notre insu pour faire détendre périodiquement quelque ressort terrible, pour faire éclater quelqu'une de ces substances explosibles intérieures que nous portons sans le savoir. Ces rotations innombrables et incessantes, qui sont la vie inconsciente de nos souvenirs, de nos désirs, de nos sentiments latents, la répétition continuelle de tout ce qui est entré une fois en nous par voie

d'impression accidentelle, s'accomplissent dans l'intérieur de nos cellules cérébrales. C'est grâce à ces tournoiements sans fin, multipliés et enchevêtrés, que parfois des rencontres ont lieu, d'où jaillissent des actes inattendus d'audace ou de perversité, des traits de folie ou de génie, qui nous étonnent nous-mêmes ; comme c'est grâce aux gravitations compliquées des astres que s'opèrent leurs conjonctions, d'où résultent des éclipses ou des moments de sublime éclat. Tout est périodique dans le moi, normal ou non, et les idées ou les velléités maladives ne sont pas les seules qui tendent à se répéter sans être appelées ; mais ce sont celles qui y réussissent le mieux et le plus irrésistiblement. Si raisonnables d'ailleurs, si exempts de toute névrose que nous puissions être, nous ne pouvons nous empêcher de graviter dans une ellipse de pensées, d'actions, d'émotions, qui se rééditent de jour en jour, de saison en saison, de circonstances en circonstances analogues. L'espèce de tristesse enchantée et poignante, toujours la même, que ramène invariablement dans beaucoup d'âmes le retour du printemps et qui les force alors à suspendre tout travail, a ses sources dans des chagrins d'amour de leur première jeunesse, oubliés et confusément ressuscitants avec accompagnement d'autres réminiscences décevantes, harmoniques de cette note et timbre de ce son. Cela forme un concert spontané du cœur, une sorte d'orgue de Barbarie interne, plaintif et déchirant, qu'il est impossible d'arrêter. Certaines dispositions à la joie, sans cause apparente, qui durent pendant des semaines, s'expliquent par la résurrection vague d'anciens bonheurs. Mais il est aussi chez les malheureux qui ont souffert de grandes privations, de grandes humiliations, de mauvais traitements, dans leur enfance ou leur jeunesse, des jours où gronde en eux une sourde colère inexplicable, un besoin confus de haine et de vengeance, une envieuse cupidité. Et si, en de tels moments, quelqu'un les offense ou quelque proie les tente, un homicide, un incendie, un vol pourront être la suite de cette fatale coïncidence. Et puis, le crime une fois fait, il y aura des jours, des mois où une sorte d'appétit criminel, indéterminé et inassouvissable, leur reviendra on ne sait pourquoi ; car le crime imprime caractère, et, comme il n'est pas de sensation plus forte que celle-là, il n'en est pas qui se fixe en un cliché plus profond.

Mais, précisément parce que la périodicité dont il s'agit s'étend au monde entier de notre conscience et de notre inconscience, il ne suffit pas de la constater, de la découvrir là où elle est moins marquée, par analogie avec les phénomènes où elle l'est le plus, pour avoir le droit de juger l'individu irresponsable de ce qui appa-

raît ou éclate en lui spontanément. Il y a ici des distinctions à établir. Le plus souvent l'ellipse de souvenirs ou d'habitudes dont je viens de parler est vraiment nôtre, parce que c'est avec notre adhésion ou d'après notre volonté initiale qu'elle a été tracée; ou bien parce qu'elle est la perpétuation et l'assimilation intérieure d'accidents qui nous sont devenus essentiels, de cicatrices qui font partie de notre signalement; comme la courbe décrite par les planètes, elle ne nous fait traverser en général que des états peu dissemblables les uns des autres, non évidemment contradictoires, du moins. Au contraire, l'ellipse démesurée où la folie nous projette, comme des comètes précipitées de l'extrême chaud à l'extrême froid et *vice versa*, nous aliène et nous dénature à chaque instant. On dira qu'entre ces caractères opposés il y en a beaucoup d'intermédiaires. Oui, sans doute, mais il y en a moins qu'on ne croit; les planètes sont en somme assez nettement séparées des comètes, et, s'il a existé dans le passé des corps célestes hybrides, ils ont disparu; les frontières de la folie, quoi qu'on en dise, sont une zone assez mince, et la demi-folie est un état d'équilibre instable où l'on ne séjourne jamais longtemps. Dans l'âme, comme dans la société, il n'y a guère de milieu entre l'ordre et le désordre. Ce qu'on appelle l'ordre dans la vie individuelle ou dans la vie sociale, n'est qu'un enchaînement harmonieux d'idées et d'actions périodiques avec le moins possible de périodes en conflit les unes avec les autres. Alors il y a identité individuelle et identité sociale. Mais quand des périodes éruptives surgissent, quand le tissu des périodes enchaînées qu'on appelle travail, industrie, justice, ou santé, équilibre mental, vient à être déchiré par ces éruptions, il y a désordre ou folie, anarchie ou épilepsie. Et d'un de ces états à l'autre, la transition en somme est toujours brève.

Un certain ordre, à la vérité, peut bien se glisser à la longue dans le désordre même, mais il reste subordonné à celui-ci et ne sert qu'à l'accentuer davantage. Par exemple, il est à remarquer que les répétitions d'accès morbides, irrégulières au début, tendent à se régulariser. Chez les alcoolistes qui s'enracinent dans leur vice, le retour des troubles affecte, dit le Dr Vétault[1], « une périodicité régulière ». Chez les dipsomanes pareillement. Un ivrogne, cité par le même savant, toutes les fois qu'il avait trop bu, répétait machinalement un délit identique : il s'emparait d'une voiture et d'un cheval momentanément abandonnés par leur propriétaire.

D'autres conséquences sont à tirer des considérations ci-dessus.

1. Voir son travail sur l'*Alcoolisme*.

La répétition héréditaire des qualités intellectuelles et morales présentées par les ascendants rentre, comme un cas singulier, dans la périodicité générale des faits psychologiques. Ce cas est celui où la période excède la durée de l'individu et même parfois embrasse plusieurs générations. Spontanément, tout comme un accès d'épilepsie dans une âme calme, une organisation vicieuse ou perverse éclate dans une famille honnête. Le travail, répétition des mêmes actes, des mêmes idées, à intervalles très rapprochés; l'habitude proprement dite, le souvenir et l'instinct, répétition d'actes et d'idées à intervalles déjà plus grands; l'hérédité enfin et l'atavisme, répétition de tendances à certains actes ou à certaines idées, à travers des temps considérables : ce sont là autant d'ondes concentriques qui vont s'étendant et se compliquant, se greffant les unes sur les autres. Ajoutons que, sur ces formes diverses de l'imitation *de soi*, de l'imitation esclave et prisonnière de la vie organique, se greffent à leur tour toutes les formes supérieures de l'imitation d'autrui, de l'imitation libre, émancipée dans l'immense monde social. Maintenant, parmi ces périodes, il en est qui sont des roues dont nous pouvons être les tourneurs; d'autres qui tournent sans que notre volonté y puisse rien. Or, la répétition héréditaire, malgré le caractère de fatalité inéluctable qui semble lui être inhérent, est certainement plus à portée de notre main et plus maniable que beaucoup de répétitions-habitudes; et, si nous le voulions bien, nous pourrions faire jouer au profit de la société, en mettant obstacle à certains mariages et favorisant certains autres, la force toute-puissante de l'hérédité. La société, dans une certaine mesure, est donc coupable, par négligence et légèreté, des fautes commises par les criminels-nés, qu'elle aurait pu empêcher de naître. Elle l'est parfois autant que l'individu peut l'être des mauvaises habitudes qu'il a laissé croître et se fortifier en lui.

G. Tarde.

RECHERCHES

SUR LES MOUVEMENTS VOLONTAIRES

DANS L'ANESTHÉSIE HYSTÉRIQUE

Je me propose d'étudier, à l'aide de la méthode graphique, l'état des forces chez les hystériques, et plus particulièrement dans l'anesthésie hystérique. Nous verrons plus loin que ces recherches offrent un certain intérêt pour la psychologie, et ajoutent quelque chose à nos études précédentes sur les altérations de la conscience et le dédoublement de la personnalité chez les hystériques. Mais je relégue pour le moment ces questions délicates et complexes au second plan. Dans ce travail, j'étudierai seulement les mouvements volontaires.

Pour donner plus d'unité à mon exposition, je prendrai, parmi les divers malades qui ont servi à mes recherches, celui qui m'a présenté les réactions les plus nettes, et je ne parlerai des autres qu'accessoirement. Ce sujet type, P. S., est une jeune fille présentant des attaques convulsives, des attaques de délire, et, pendant l'intervalle des crises, une anesthésie superficielle et profonde de la moitié droite du corps.

I

La force de pression dynamométrique.

On mesure dans la clinique médicale la force volontaire d'un sujet au moyen du dynamomètre, et plus rarement du dynamographe, qui donnent la force de contraction des muscles fléchisseurs de l'avant-bras. L'emploi du dynamomètre exige quelques précautions. La première est de ne jamais se contenter d'un seul chiffre de

pression; on doit faire presser l'instrument au moins cinq ou six fois. et enregistrer la moyenne des chiffres obtenus. La seconde précaution est de tourner l'instrument de façon que le sujet ne puisse pas voir l'ascension de l'aiguille et ne connaisse pas le degré de force qu'il produit; car il pourrait en résulter dans certains cas des phénomènes d'auto-suggestion. Enfin, il importe de se rappeler que la plupart des dynamomètres et des dynamographes que l'on a entre les mains ne sont point des instruments précis; ceux dont je me suis servi donnent des résultats très variables suivant le point qui reçoit la pression des doigts. Il faut donc examiner de très près la façon dont les malades tiennent l'instrument.

Énergie de la contraction volontaire dans les régions sensibles et insensibles. — On sait depuis les recherches de Briquet et de Burcq, l'inventeur de la métallothérapie, que la force de pression, mesurée au dynamomètre, est moindre dans le côté anesthésique que dans le côté sain. Cette différence, sans être absolument constante, est cependant si générale qu'elle peut servir de signe objectif à l'anesthésie hystérique; depuis que nous faisons des études de psychologie sur les hystériques, nous relevons toujours l'état des forces dans la main droite et la main gauche, avec le dynamomètre de Colin, et nous n'avons pas encore trouvé plus de deux ou trois exceptions à la règle de Burcq. Ces exceptions existent cependant; M. Pitres a observé quelques malades chez lesquels la force de pression volontaire n'était pas moindre dans le côté anesthésique que dans le côté sensible [1].

	Côté anesthésique.	Côté sensible.
Alb. Mor	31	32
B. Mor	32	24
P. Cons	18	21

Voici un des cas que j'ai moi-même observés.

Ler.. présente une anesthésie du bras droit, limitée à la peau; elle sent la faradisation dans le bras droit, la pression profonde et les mouvements passifs. La sensibilité du bras gauche est conservée. Ler.. donne au dynamomètre :

Main droite (anesthésique) : 13;
Main gauche (sensible) : 3.

La différence de force entre les deux côtés offre une grande variété selon les sujets : tantôt elle est presque insignifiante et consiste dans quelques kilogrammes de plus ou de moins; par exemple,

1. *Des anesthésies hystériques*, Bordeaux, 1887.

la main anesthésique donnant 25 kilogrammes, la main sensible donnera 28 kilogrammes. Si c'est la main gauche qui est anesthésique, une différence de 2 ou 3 degrés n'indique pas un affaiblissement musculaire, car normalement, chez les droitiers, il y a une différence de quelques kilos entre le côté droit et le côté gauche. Dans d'autres cas il existe une différence beaucoup plus accusée, pouvant s'étendre à 10 et même 20 kilogrammes et davantage ; la main sensible peut présenter une force deux fois, trois fois plus grande que la main anesthésique. On ignore jusqu'ici les raisons de ces variations, et on n'est pas parvenu à les rattacher à une cause bien déterminée, par exemple au degré de l'anesthésie.

Je crois intéressant d'extraire de mes notes le résultat d'examens dynamométriques pris sur un certain nombre de sujets :

	Côté anesthésique.	Côté sensible.
Esther Pall	7	29
Léonie Lavr	4	13
Amélie Clet	14	34
Blanch	9	36
Dem	12	25
Hulb	10	20
Mél	10	30
From	22	28
Greu	15	55
Sav	13	26
Chesn	28	55
St Am	15	24
Clav	28	65

Chez P. S., dont nous allons étudier en détail la fonction psychomotrice, la pression volontaire est de :

Main droite anesthésique, 8 à 10 ;

Main gauche sensible, 15 à 20.

On peut démontrer tout de suite que, chez cette malade, l'affaiblissement musculaire de la main droite est sous la dépendance de l'anesthésie ; car si on provoque de l'anesthésie par suggestion dans le membre sensible, le chiffre de pression diminue de ce côté ; au lieu de 15, la main gauche, devenue insensible, ne donne plus que 8 à 9.

Il existe quelques grandes hystériques qui sont atteintes d'une anesthésie totale, et qui donnent exactement le même chiffre des deux mains. Par exemple Hirsch.., anesthésique totale, donne à droite et à gauche 24 kilogrammes. Mais généralement cette anesthésie totale n'est pas complète, égale pour les deux côtés du corps ; la sensibilité est moins atteinte d'un côté que de l'autre ; or, il est

assez curieux d'observer dans ces cas que le côté le plus sensible présente souvent une supériorité musculaire sur l'autre côté.

On a observé parfois une dimunition de la force musculaire dans une moitié du corps atteinte d'hyperesthésie [1].

On donne généralement le nom d'amyosthénie à l'affaiblissement musculaire que nous venons de signaler, et on remarque que l'amyosthénie et l'anesthésie hystérique siègent généralement du même côté. Il faut bien remarquer, et c'est là une réserve que les auteurs ne font pas toujours, que l'amyosthénie ou l'affaiblissement musculaire ne porte que sur un seul élément de la contraction volontaire, sur le degré maximum de pression; nous verrons tout à l'heure qu'il y a lieu de distinguer à ce sujet le degré et la durée de la contraction.

L'anesthésie hystérique n'entraîne pas seulement une diminution de force musculaire dans les membres intéressés; mais elle produit par compensation une augmentation de force dans les membres symétriques, qui ont conservé leur sensibilité. Il est impossible de constater cette augmentation de force dans un cas d'anesthésie spontanée; il faut, pour saisir ce phénomène, provoquer l'anesthésie dans un membre par voie de suggestion ou autrement, et explorer la force de l'autre membre avant et après l'expérience.

Ainsi, chez P. S., la suggestion d'anesthésie dans le bras gauche (sensible) produit les modifications suivantes :

Main droite (anesthésique) : 11 à 12, au lieu de 8 à 9;

Main gauche (anesthésique) : 8 à 9, au lieu de 15.

La suppression de l'anesthésie suggérée produit :

Main droite : 8 1/2;

Main gauche : 18.

Graduation de l'effort volontaire de pression. — Quelques hystériques ne peuvent pas graduer leur effort de pression avec la main anesthésique, et lorsqu'on les prie de donner successivement une pression forte et une pression faible au dynamomètre, sans le secours des yeux, le chiffre des deux pressions est à peu près égal; parfois même, chose bizarre, il arrive que le chiffre le plus élevé correspond à l'effort de pression le plus faible.

Par exemple, chez Rich.., qui a les deux bras anesthésiques, un grand effort de pression, du côté gauche, donne 15; un petit effort donne également 15. Du côté droit, un grand effort donne 12; un petit effort donne 15.

1. Je trouve ce fait signalé dans un mémoire inédit sur *les Paralysies et les Contractures hystériques*, que M. Richer a bien voulu me communiquer.

Nous avons retrouvé cette absence du pouvoir de graduation chez cinq autres hystériques anesthésiques : Cle..., Lavr..., Rig..., Chesn..., Hirs...

État des forces dans la paralysie. — L'étude des forces chez l'hystérique nous oblige à rapprocher de l'anesthésie la paralysie. Dans le cas où un membre est atteint de paralysie flaccide et perd par conséquent toute contraction volontaire [1], on a constaté, chez quelques sujets, que par une sorte de compensation le membre symétrique acquiert une augmentation de la force musculaire volontaire. On peut s'en convaincre en produisant une paralysie par suggestion et en explorant, avec le dynamomètre, l'état des forces avant, pendant et après l'expérience.

Ce fait intéressant se trouve signalé pour la première fois dans le livre de M. Féré et de moi sur le magnétisme animal. Il constitue un signe différentiel important de la paralysie hystérique suggérée, comparativement aux paralysies de cause organique, dans lesquelles le côté non paralysé présente un affaiblissement moteur. (Pitres [2], Friedländer [3].) Ceci nous montre que, malgré quelques caractères communs, la paralysie hystérique suggérée diffère des paralysies organiques. Nous reviendrons sur ce point.

Il est instructif de remarquer que lorsqu'un membre devient anesthésique, sa force musculaire diminue et celle de l'autre membre augmente, et que, lorsque ce membre est paralysé (circonstance aggravante), sa force musculaire (volontaire) devenant égale à 0, celle de l'autre membre augmente encore, et dans une proportion beaucoup plus considérable; elle peut doubler ou même tripler.

Il y a généralement dans ces expériences une perte, au moins apparente, de force musculaire; un des côtés perd un peu plus que l'autre ne gagne.

Chez P. Sch., en produisant par suggestion une paralysie du bras droit (anesthésique), j'observe qu'il se produit en même temps une anesthésie du bras gauche, dont la force dynamométrique descend de 15 à 8. C'est là un fait exceptionnel, assez rare, que je n'ai pas retrouvé chez d'autres malades.

Au contraire, la paralysie par suggestion du bras gauche amène une augmentation de force volontaire du bras droit (15 au lieu de 8 à 10), ce qui est conforme à la règle.

1. Notons en passant que dans la paralysie hystérique les mouvements inconscients, par exemple ceux d'expression, peuvent être conservés et même exagérés dans le membre paralysé.

2. *Arch. de neurologie*, 1882.

3. *Neurologisches Centralblatt*, 1883.

M. Féré. en suivant la guérison d'une paralysie hystérique, a vu qu'à mesure que le côté paralysé augmentait de force, le côté sain s'affaiblissait parallèlement et, pendant quelques jours, chaque degré gagné par le premier côté était perdu par l'autre.

Énergie de la contraction musculaire, quand les deux mains serrent simultanément. — J'ignore s'il y a des observateurs qui ont recherché l'effet d'une contraction simultanée des deux mains chez les hystériques. MM. Guicciardi et Pettrazzani, dans un travail sur le transfert [1], publient une courbe obtenue en faisant serrer la poignée d'un dynamographe à la fois par les deux mains du sujet; mais ils ne tirent aucune conclusion de leur expérience.

N'ayant point à ma disposition deux dynamographes. j'ai placé un dynamographe dans une main du sujet, et un dynamomètre dans l'autre main. en priant le sujet de serrer simultanément les deux mains de toutes ses forces. En plaçant le dynamographe alternativement dans la main droite et dans la main gauche, j'ai pu comparer les chiffres obtenus dans cette condition avec ceux que m'avait donnés antérieurement une exploration unilatérale.

Chez P. S., dans une pression simultanée des deux mains. le chiffre dynamométrique est constamment diminué. Voici. à titre d'exemple, une série d'expériences, dans l'ordre où elles ont été faites :

Main droite (anesthésique).

Pression	bilatérale	7
—	unilatérale	10
—	bilatérale	7
—	unilatérale	10
—	bilatérale	7
—	unilatérale	10

Main gauche (sensible).

Pression	bilatérale	15
—	unilatérale	20
—	bilatérale	15
—	unilatérale	20
—	bilatérale	14
—	unilatérale	19

Je m'explique ce résultat par les conditions mentales propres à certaines hystériques. Ces malades sont incapables de diviser leur attention entre plusieurs objets différents. Lorsqu'on les invite à faire simultanément plusieurs mouvements, tout l'effort de leur

1. *Revista di freniatria,* 1888, fasc. III.

attention se porte sur un seul mouvement; et, toutes choses égales, l'attention sera fixée de préférence sur la moitié sensible du corps, car c'est la seule qui donne, pendant les mouvements, des sensations musculaires conscientes.

Il résultera de cette fixation de l'attention une supériorité du membre sensible sur le membre anesthésique. Les sujets eux-mêmes font l'observation qu'il leur est très difficile de penser à la fois à leurs deux mains quand ils serrent. La méthode graphique fournit donc la preuve expérimentale d'un fait signalé pour la première fois par M. Pierre Janet, et que j'ai eu souvent l'occasion de vérifier, à savoir que le champ de conscience de beaucoup d'hystériques est un champ rétréci. Chez d'autres sujets, ces résultats se sont montrés moins nets, ce qui provient peut-être de ce qu'ils tiennent à des causes psychiques, variables d'un sujet à l'autre. Il a fallu recourir à la méthode des moyennes, qui donne des résultats peu précis.

Chez Lavr., la pression de la main droite est en moyenne de 7; si elle serre en même temps avec la main gauche, le chiffre de pression ne varie pas. Le chiffre de la main gauche ne varie pas davantage, quand elle serre en même temps avec la main droite, mais il faut remarquer que ce sujet est atteint d'une amyotrophie juvénile.

Chez Demang., la pression de la main gauche semble être en moyenne de 28; quand la main droite presse en même temps, la moyenne de la main gauche devient de 24, la pression isolée de la main droite anesthésique est de 11,5; quand l'autre main serre en même temps, la pression devient de 10,86, etc. [1]

Un procédé d'expérimentation un peu différent m'a donné les résultats que voici : Si le sujet serre de la main anesthésique quand il y a déjà quelques secondes qu'il serre le dynamographe avec la main sensible, la courbe dynamographique de cette main présente une ligne de renforcement qui correspond à la contraction de la main anesthésique. Si on répète la même expérience en plaçant le dynamographe dans la main anesthésique, la courbe n'est point modifiée par la contraction de l'autre main.

Influence de la fermeture des yeux sur la pression dynamométrique. — Ch. Bell est un des premiers, sinon le premier, qui a constaté que la fermeture des yeux, chez un sujet hystérique, peut abolir tous les mouvements volontaires dans les membres anesthésiques. L'observation que publia le physiologiste anglais a été bien

1. Tous ces chiffres sont les moyennes d'une vingtaine d'expériences.

souvent rappelée; elle avait trait à une femme hystérique anesthésique à gauche, qui allaitait son enfant; toutes les fois qu'elle tenait l'enfant avec son bras gauche, si elle cessait de le regarder, l'enfant était en danger de tomber. Duchenne (de Boulogne), Martin-Magron, Liégeois, Lasègue, Baillif, ont publié des observations analogues, et nous en avons recueilli nous-même un assez grand nombre.

On a construit au moyen de ces faits un grand nombre de théories: on avait cru tout d'abord que cet affaiblissement musculaire produit par la suppression des excitations visuelles était le résultat d'une perte du sens musculaire. Duchenne (de Boulogne), par exemple, décrivait ce phénomène sous le nom de paralysie de la conscience musculaire. On paraît aujourd'hui abandonner cette idée, et je crois qu'on a raison. Lasègue fit à ce propos une expérience intéressante. L'une de ses malades ne pouvait remuer les doigts de la main gauche, quand elle avait les yeux fermés; mais si on appliquait cette main gauche, qui était anesthésique, sur sa tête, dont les téguments avaient conservé leur sensibilité normale, il lui était possible d'exécuter avec les doigts des actes définis. « Le toucher, remarquait Lasègue, vient donc se substituer au sens de l'action musculaire des doigts et de la vue, en avertissant le malade que le mouvement s'accomplit selon son intention. Mais cette influence des sens ne fournit pas à elle seule l'interprétation de l'impotence, car le rôle qu'elle joue dans la physiologie musculaire est consécutif à la contraction; il est impossible de supposer qu'elle préside au mouvement et à son origine. »

M. Pitres, qui est revenu récemment sur cette question, a retrouvé chez un malade cette influence de la sensation tactile qui peut faire disparaître l'impotence motrice résultant de la prétendue paralysie de la conscience musculaire. En outre, cet auteur a observé qu'on peut rendre l'aptitude motrice au membre sans faire intervenir aucune influence sensorielle. C'est ainsi que des mouvements continus ou régulièrement rythmés, commencés les yeux ouverts, peuvent être continués les yeux fermés. C'est ainsi encore que certains mouvements synergiquement associés peuvent être exécutés d'emblée malgré l'occlusion des paupières. M. Pitres en conclut que les phénomènes décrits par Duchenne sous le nom de paralysie de la conscience musculaire dépendent surtout d'un trouble partiel des incitations motrices. En effet, si cette paralysie était réellement due à une altération du sens musculaire, on ne comprendrait pas qu'elle cessât dans la production de ces mouvements synergiquement associés, car ces mouvements n'éveillent aucune sensation musculaire dans les membres anesthésiques.

J'ai moi-même soutenu, dans cette *Revue*, une opinion analogue, en me servant d'arguments un peu différents. Chez un sujet hémianesthésique à droite que la fermeture des yeux prive de mouvement volontaire dans le membre droit, j'ai observé que le membre sensible gauche n'exécute point dans ces conditions des mouvements aussi rapides que lorsque les yeux sont ouverts. Par exemple, si on commande au sujet de porter sa main gauche à son front, les yeux fermés, ce mouvement est exécuté avec une lenteur extrême, et dure une dizaine de secondes au moins. Or le bras gauche n'est pas anesthésique; il conserve le sens musculaire, quand le sujet a les yeux fermés; nous ne voulons pas dire que les sensations musculaires soient aussi nettes que lorsque les yeux sont ouverts, aucune expérience ne nous permet d'en faire la mesure; mais le sujet a, les yeux fermés, une conscience précise des mouvements passifs; on voit donc que, malgré la persistance des sensations musculaires, un affaiblissement musculaire peut se produire sous l'influence de la suppression des excitations visuelles.

On peut fortifier cette démonstration par un argument nouveau; chez un très grand nombre de malades, la force dynamométrique est diminuée par la fermeture des yeux, non seulement dans le membre anesthésique, mais dans le membre sensible. Chez P. S., par exemple, on a :

Les yeux ouverts	m. dr.	10
	m. g.	20
Les yeux fermés	m. dr.	4
	m. g.	11

Si l'impotence fonctionnelle produite par la fermeture des yeux tenait à l'absence de sens musculaire, comment y aurait-il diminution de force dynamométrique dans le membre gauche qui a conservé le sens musculaire et tous les autres modes de la sensibilité? P. S. n'est pas une exception. Nous avons, chez d'autres sujets, des résultats semblables :

		Les yeux ouverts.	Les yeux fermés.
Clet.	Sensible	21	20
	Anesthésique	8	4
Hab.	Hypoesthésique	35	32
	Anesthésique	32	28
Greu.	Sensible	55	48
	Anesthésique	15	12
Hulb.	Sensible	20	20
	Anesthésique	10	7

II

La forme de la contraction volontaire.

Pour apprécier la forme de la contraction volontaire, il faut substituer au dynamomètre, qui nous a servi jusqu'à présent, un dynamographe, c'est-à-dire un dynamomètre à transmission. Nous avons fait usage du dynamographe construit par M. Verdin, et utilisé déjà par M. Féré dans ses recherches sur les sensations et les mouvements.

Au point de vue de la forme, une courbe dynamographique présente plusieurs éléments à considérer; nous étudierons d'abord la ligne d'ascension et la ligne de descente. Pour le moment, nous ne nous occupons que d'une contraction courte, et non d'une contraction prolongée.

Ligne d'ascension. — M. Féré a dit un mot, en passant, de la forme que présente la ligne d'ascension : « Chez les hystériques, qui ont une faiblesse musculaire très marquée, la courbe de la contraction fournie par le dynamographe manuel a une forme spéciale, l'ascension est graduelle. » Plus loin, l'auteur compare la ligne d'ascension de l'hystérique à celle d'un individu normal qui est fatigué.

Il est exact que chez quelques sujets la ligne d'ascension présente une certaine inclinaison. Je crois cependant devoir faire remarquer que ce point n'a pas toute l'importance qu'on pourrait y attacher. A notre avis, la forme de la ligne d'ascension ne tient pas seulement à des propriétés du centre moteur, mais encore elle dépend en grande partie de causes psychologiques, de raisonnements inconscients exécutés par le sujet. En voici un exemple qui m'a paru très frappant :

Lorsqu'on prie P. S. de produire alternativement des contractions longues et des contractions brèves, la ligne d'ascension de la courbe est tout à fait différente dans les deux cas; graduelle dans une contraction longue, elle se détache brusquement, presque à angle droit, de la ligne des abscisses, dans le cas d'une contraction brève. Le sujet n'a du reste aucune idée de cette différence. Cependant il nous semble vraisemblable que cette forme de la ligne d'ascension a une origine psychologique; quand on doit donner une contraction longue, on sent qu'il n'est pas nécessaire de dépenser instantanément toute sa force, comme dans une contraction brusque; on la ménage.

Nous aurons du reste l'occasion, plus d'une fois, de rappeler l'influence des raisonnements inconscients du sujet sur la forme des

mouvements volontaires qu'on recueille par la méthode graphique. Ce serait une erreur de croire que parce qu'on étudie certains phénomènes avec un cylindre enfumé et un tambour enregistreur, ces phénomènes cessent par le seul fait d'obéir à l'influence des suggestions et des causes psychiques de toutes sortes.

Pour éviter autant que possible ces causes d'erreur, d'autant plus à craindre qu'elles sont insaisissables, nous avons prié notre sujet de donner une série de pressions au dynamographe en faisant succéder les pressions avec autant de rapidité que possible. Dans ces conditions, nous avons obtenu des tracés, où l'on peut voir que les lignes d'ascension des courbes de la main anesthésique sont un peu plus inclinées que celles de la main sensible.

Si, au lieu d'étudier deux courbes dynamographiques prises isolément, nous comparons deux courbes qui ont été enregistrées simultanément, la différence que nous venons de signaler relativement à la ligne d'ascension s'accusera davantage.

Un dynamographe est placé dans la main droite de P. S., qui est priée de serrer une vingtaine de fois; puis, quand le sujet est bien reposé, on recommence l'expérience en faisant serrer au sujet simultanément un dynamographe dans la main gauche et un dynamomètre dans la main droite.

Un simple coup d'œil jeté sur les deux tracés dynamographiques de la main droite montre que, lorsqu'elle agit seule, la ligne d'ascension est beaucoup plus courte que lorsque la main gauche serre en même temps; dans ce dernier cas, l'ascension est ralentie.

Une expérience analogue faite, avec les mêmes appareils, sur la force de la main gauche, montre que, pendant une contraction bilatérale, la ligne d'ascension de la main sensible est beaucoup moins modifiée.

J'ai eu maintes fois l'occasion de constater chez P. S., que si on enregistrait les contractions volontaires à l'aide d'un tambour myographique appliqué sur la face antérieure de l'avant-bras, ou à l'aide d'un simple tube de caoutchouc que le sujet était prié de serrer, les différences que nous venons de signaler entre la ligne d'ascension de la main droite et celle de la main gauche s'accusaient bien davantage. La ligne d'ascension de la main sensible reste à peu près ce qu'elle est quand on fait usage du dynamographe; c'est la ligne d'ascension de la main anesthésique qui est modifiée : elle devient deux ou trois fois plus longue. Nous ignorons la raison de ce fait. Dans un tracé qu'on trouvera plus loin, on pourra comparer ces deux formes différentes de contraction.

La suppression des excitations visuelles par fermeture des yeux

exerce la même influence sur la ligne d'ascension qu'un effort bilatéral; c'est surtout sur le côté anesthésique que le ralentissement de la ligne d'ascension est prononcé.

Ligne de descente. — Nous ne nous occupons pour le moment que d'une contraction brève; nous étudierons plus loin les contractions prolongées et les divers phénomènes qui s'y rattachent. Dans les contractions brèves, la ligne de descente paraît en général plus lente pour les contractions de la main anesthésique que pour celles de la main sensible; mais la différence qu'on peut relever à cet égard est moins accusée que celle de la ligne d'ascension [1].

Sommet de la courbe. — Chez P. S., la courbe du côté anesthésique présente un sommet arrondi en dôme, qui est plus long que celui de la courbe de la main sensible.

Nous avons observé chez quelques sujets l'exagération des phénomènes précédents; dans la pression du dynamographe par la main anesthésique, le sujet est incapable de mettre fin brusquement à la pression; la ligne de descente est considérablement prolongée; Duchenne (de Boulogne) avait observé le même fait. Il y a, dit-il, des hystériques qui continuent à serrer un objet avec leur main anesthésique, alors qu'elles croient avoir fini tout effort de pression.

Il arrive parfois aussi que si la pression du dynamographe a été trop énergique, elle donne lieu à une contracture en flexion. Ce fait est aujourd'hui bien connu, et l'on sait que l'effort volontaire peut être un mode de production de la contracture hystérique.

III

Temps physiologique de réaction.

L'anesthésie hystérique produit un allongement du temps physiologique de réaction pour les mouvements volontaires.

Duchenne (de Boulogne) avait mis le fait en relief dans une expérience très nette et bien simple, une vraie expérience clinique : on prie un sujet hémianesthésique de rapprocher ses deux mains simultanément, et de les ouvrir et fermer. Le plus souvent, une des deux mains est en retard; c'est la main anesthésique. Nous avons répété cette expérience sur un grand nombre de sujets; le résultat varie beaucoup suivant que l'hystérique a les yeux ouverts ou fermés. Quand ses yeux sont ouverts, le mouvement des deux mains est à

1. M. Féré a constaté récemment cette forme graphique de l'effort en rapport avec l'augmentation de la force musculaire. (*Rev. phil.*, juillet 1889, p. 144.)

peu près simultané; ceci tient à ce que le sujet porte de préférence son attention et son regard sur la main anesthésique, dont il hâte en quelque sorte le mouvement. Mais si on lui ferme les yeux, les choses changent complètement. Presque toujours, chez les malades que nous avons observés, le retard de la main anesthésique devient très appréciable à une inspection sommaire; tantôt la main anesthésique exécute un nombre de mouvements égal à celui de la main sensible, mais avec un retard constant; tantôt elle diminue le nombre de ses mouvements, et ne se fermera par exemple que cinq fois pendant que la main sensible exécute douze à quinze mouvements; ces mouvements de la main anesthésique sont souvent incomplets; la fermeture de la main est à peine esquissée; enfin il peut arriver que, par une exagération du phénomène précédent, la main anesthésique n'exécute aucune espèce de mouvement, pendant que le sujet a les yeux fermés, bien que le sujet ait la ferme conviction qu'il ouvre et qu'il ferme alternativement sa main. On pourrait, dans ce cas, en employant le langage des mathématiciens, dire que le retard est infini.

Rien n'est plus facile que de reproduire l'expérience de Duchenne avec la méthode graphique, en priant le sujet de serrer deux tubes de caoutchouc reliés à un même appareil enregistreur.

Chez Lavr..., qui est anesthésique du côté droit et hypoesthésique du côté gauche, les temps de réaction sont plus longs à droite qu'à gauche, même quand le sujet regarde ses deux mains et les surveille; mais la différence entre les temps de réaction augmente beaucoup, lorsque le sujet a les yeux fermés.

Chez Demang..., anesthésique droite, les choses se passent un peu différemment. Quand le sujet regarde ses deux mains, la contraction des deux mains est rigoureusement simultanée; des mesures prises à l'aide de la méthode graphique ne laissent aucun doute à cet égard. Si la malade ferme les yeux, la main droite anesthésique se contracte en même temps que la main gauche tant que la malade pense spécialement et fortement à la main droite; dès que son attention se fatigue et qu'elle serre machinalement, la main droite cesse tout mouvement. Il en résulte que lorsqu'on prie Demang... de serrer les deux tubes reliés à un appareil enregistreur, on a d'abord cinq ou six contractions simultanées des deux mains, puis on n'obtient plus que des contractions de la main sensible. Il faut interpeller le sujet, lui montrer qu'il n'a pas serré de la main anesthésique, et solliciter vivement son attention pour que cette main serre de nouveau en même temps que la main sensible.

Chez Saint-Am..., anesthésique droite, que les yeux soient ouverts

ou fermés, les contractions de la main sensible et de la main anesthésique sont simultanées.

Les quelques exemples auxquels nous nous limitons, nous montrent combien de variétés il y a d'un sujet à l'autre.

M. Féré, en étudiant récemment les temps de réactions physiologiques aux excitations sensorielles, a également constaté un retard quand la réaction est faite avec un membre anesthésique. Il s'agit comme dans nos recherches de mouvements volontaires. On voit que les résultats concordent avec les nôtres et avec ceux de Duchenne.

Il est nécessaire d'aller plus loin. Nous avons vu précédemment que, lorsque certains hystériques, comme P. S., essayent de mouvoir simultanément les deux mains, leur attention se fixe de préférence sur la main sensible, et par conséquent la contraction volontaire du membre anesthésique diminue de hauteur; sa ligne d'ascension et de descente devient plus lente; il est intéressant de rechercher si dans ces mêmes conditions d'un effort bilatéral le temps de réaction se prolonge. Pour vérifier le fait, nous avons employé le dispositif suivant : un métronome sert de signal; ce métronome est à transmission et inscrit ses battements sur un cylindre enregistreur; à coté de la plume afférente au métronome sont disposées deux autres plumes correspondant à deux tubes de caoutchouc que le sujet tient entre ses mains. Grâce à cette disposition, on peut mesurer le temps de réaction dans trois cas différents : quand le sujet, au signal donné par le métronome, serre le tube de caoutchouc avec la main droite; quand il serre avec la main gauche; quand il serre les deux tubes avec les deux mains simultanément. Le métronome permet en outre de contrôler la régularité du mouvement du cylindre.

Les expériences suivantes ont été faites sur P. S., qui avait les yeux ouverts, et regardait ses mains. Lorsque le sujet fermait les yeux et essayait de serrer des deux mains à la fois, la main anesthésique ne serrait pas ; c'est ce qui nous a fait renoncer à une expérience les yeux fermés.

Mouvements simultanés des deux mains.

Main anesthésique.

1	0″,76
2	0 ,71
3	0 ,88
4	0 ,64
5	0 ,76
6	0 ,64
7	0 ,82
8	0 ,69

9	0",45
10	0 ,67
11	0 ,69

Temps moyen : 0,709.
Temps maximum : 0,88.
Temps minimum : 0,45.
Variation moyenne : 0,078.

Main sensible.

1	0",19
2	0 ,21
3	0 ,24
4	0 ,18
5	0 ,29
6	0 ,21
7	0 ,29
8	0 ,21
9	0 ,25
10	0 ,22
11	0 ,21

Temps moyen : 0,227.
Temps maximum : 0,29.
Temps minimum : 0,18.
Variation moyenne : 0,027.

Ces premiers résultats confirment ce que nous venons de dire : le temps de réaction de la main anesthésique, le temps maximum, et le temps minimum sont respectivement supérieurs à ceux de la main sensible. Le rapport entre les deux séries de temps est de 2 à 7. Remarquons que le temps minimum de la main anesthésique, qui est de 0,45, reste encore supérieur au temps maximum de la main sensible, qui est de 0, 29.

On peut encore remarquer que les oscillations des temps de réaction autour du chiffre moyen sont beaucoup plus considérables du côté anesthésique que du côté sensible. En effet, la variation moyenne est de 0,078 pour le côté anesthésique et de 0,027 seulement pour le côté sensible.

Ces écarts indiquent une insuffisance de l'attention, ou plutôt une insuffisance de la part d'attention qui est fixée sur le membre anesthésique. Examinons maintenant les temps de réaction aux excitations du métronome, quand le sujet réagit avec une main seulement.

Temps de réaction isolés.

Main anesthésique.

1	0",25
2	0 ,28
3	0 ,30
4	0 ,50
5	0 ,35

6	0″,42
7	0 ,35

Temps moyen : 0.35.
Temps maximum : 0,50.
Temps minimum : 0,28.
Variation moyenne : 0,073.

Main sensible.

1	0″,18
2	0 ,16
3	0 ,11
4	0 ,15
5	0 ,18
6	0 ,17

Temps moyen : 0,16.
Temps maximum : 0,18.
Temps minimum : 0,11.
Variation moyenne : 0,018.

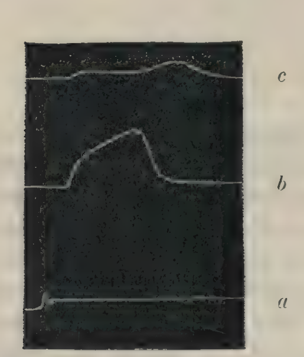
Dans ces nouvelles expériences, l'avantage reste encore à la main sensible, dont les temps moyen, maximum et minimum sont respectivement inférieurs aux temps moyen, maximum et minimum de la main anesthésique. Le temps maximum de la main sensible, qui est de 0″,18. reste même inférieur au temps minimum de la main anesthésique, qui est de 0″,28. On peut aussi remarquer que les oscillations autour du temps moyen sont plus considérables pour la main anesthésique que pour la main sensible. En effet, la variation moyenne est de 0″,73 pour la main anesthésique et de 0″,18 pour la main sensible. Les mouvements de ce dernier côté offrent donc beaucoup plus de régularité.

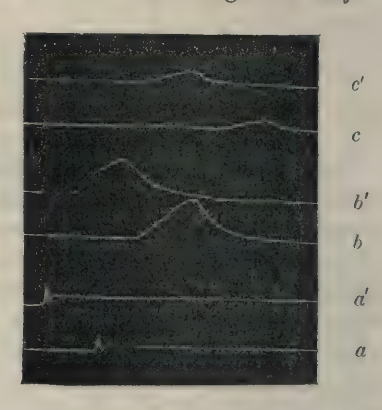
Maintenant, il reste à rapprocher les chiffres obtenus dans les deux conditions différentes d'une réaction unique avec une main et d'une réaction double avec les deux mains. D'une manière générale, lorsque les deux mains agissent à la fois, le temps de réaction s'allonge. Au lieu de 0,16, pour la main sensible, il s'élève à 0,22. Au lieu de 0.35, pour la main anesthésique, il s'élève à 0,70. Ces chiffres indiquent que l'allongement du temps de réaction se fait sentir des deux côtés, pour les mouvements des deux mains, mais qu'il est beaucoup plus considérable pour le côté anesthésique; en effet, pour la main sensible, il est doublé; pour la main anesthésique, il est triplé.

Ce fait est complètement en harmonie avec ceux que nous avons déjà relevés relativement à la diminution du chiffre de pression de la main anesthésique et au ralentissement des lignes d'ascension, lorsque la main anesthésique serre en même temps que la main sensible.

Il faut aussi signaler quelques particularités qui se sont présentées au cours des expériences. Ainsi, il est arrivé à plusieurs reprises que la malade, ayant les deux tubes de caoutchouc dans les deux mains, n'a serré que de la main sensible, oubliant qu'il fallait serrer en même temps la main anesthésique. Au contraire, la malade n'a jamais oublié de faire agir la main sensible.

Nous avons remarqué en outre, dans plusieurs tracés, un phénomène tout à fait singulier, qui nous a été expliqué par des recherches ultérieures : ce phénomène est assez intéressant pour que nous mettions les tracés sous les yeux des lecteurs. Dans la grande majo-





rité des cas, la contraction de chacune des deux mains se révèle sur le tracé par une secousse unique, dont la ligne d'ascension est un peu plus lente pour le côté anesthésique que pour le côté sain, ce qui tient, comme nous l'avons dit, à ce que le sujet serre un tube de caoutchouc. C'est en étudiant ces courbes, qu'on peut appeler normales, que nous avons mesuré les temps de réaction ; ces temps sont en moyenne chez P. S., dans les cas d'une contraction bilatérale, de 0",227 pour la main sensible et de 0,709 pour la main anesthésique. La figure ci-jointe représente un de ces tracés : les lignes *a*, *b* et *c* correspondent à une première expérience ; les lignes *a'*, *b'*, *c'* à une seconde. Les lignes *a* et *a'* correspondent au métronome, les lignes *b* et *b'* correspondent aux pressions de la main sensible ; les lignes *c* et *c'* correspondent aux pressions de la main anesthésique. Le tracé se lit de gauche à droite.

Or, il existe certains tracés où la courbe de la main anesthésique présente un caractère tout particulier ; elle se compose de deux contractions successives dont la première est beaucoup moins élevée que la seconde, comme on le voit dans le second tracé ci-joint. La seconde contraction présente le temps physiologique normal ; il

oscille autour de 0,709; la première contraction, au contraire, présente un temps de réaction qui est à peu près égal à celui de la main sensible; il oscille autour de 0,23.

Ajoutons que le sujet n'a eu la volonté que de faire une seule pression et qu'il n'a conscience que d'une pression.

Nous sommes portés à croire que cette contraction supplémentaire est une contraction automatique; nous reviendrons bientôt sur ce point, quand nous ferons l'étude des mouvements automatiques dans l'hystérie. Remarquons en passant que les deux figures précédentes montrent la différence qui existe entre les deux mains sensible et anesthésique au point de vue de la ligne d'ascension.

Les différences que nous venons de relever entre les mouvements volontaires des côtés sensible et anesthésique nous montrent qu'en somme le côté sensible obéit beaucoup mieux que l'autre aux ordres de la volonté du sujet, car il exécute ces ordres à la fois avec plus d'énergie et plus de rapidité. Ce fait peut servir à expliquer une observation que nous avons répétée sur beaucoup d'hystériques; les sujets se servent habituellement de préférence de leur main sensible que de leur main anesthésique, par exemple pour saisir un objet, tourner le bouton d'une porte, etc., alors même que cette main sensible est la main gauche. Si on prie le sujet de fermer les yeux et de vous tendre la main, c'est presque toujours la main sensible dont il se sert. Duchenne (de Boulogne) en avait déjà fait l'observation chez un de ses malades [1].

IV

Durée de l'état de contraction. — Effort et fatigue.

Les différences que nous avons signalées jusqu'ici entre la forme de la contraction volontaire du côté sensible et du côté anesthésique n'ont peut-être pas l'importance de celles qu'il nous reste à étudier dans ce paragraphe. Nous allons nous occuper de la durée de l'état de contraction, ou de la tension musculaire. Nous allons rechercher pendant combien de temps le sujet peut rester en état de contraction, du côté sensible et du côté anesthésique.

Nous avons déjà dit que l'étude des mouvements volontaires est beaucoup plus une analyse de la volonté qu'une analyse du phénomène moteur. Nous en avons ici une nouvelle preuve.

1. J'ai observé en outre que certains sujets ne peuvent pas ouvrir et fermer l'œil anesthésique sans en faire autant pour l'œil sain, tandis qu'ils peuvent ouvrir et fermer l'œil sain isolément.

Il est bon, dans ces sortes d'expériences, de commencer par se soumettre soi-même aux épreuves qu'on fait subir aux sujets; on peut ainsi se rendre compte des conditions mentales où l'hystérique se trouve placé. Si l'on essaye de mesurer le temps pendant lequel on est capable de conserver une pose fatigante, ou de presser sur le dynamomètre, on s'aperçoit tout de suite que ce temps est livré à l'arbitraire du sujet. En effet, quand je presse le dynamographe, il se passe en moi des phénomènes très complexes, dont on n'a pas l'habitude de tenir compte. Si quelqu'un m'interroge sur ce que j'éprouve, je dirai peut-être que j'ai éprouvé au bout de quelque temps un sentiment de fatigue qui m'a obligé à lâcher l'instrument. Ce n'est pas exact; la fin de la contraction musculaire n'a pas été amenée directement par la fatigue; quand la fatigue s'est produite, j'ai réfléchi à la sensation douloureuse que j'éprouvais, et je me suis demandé si elle était suffisamment intense pour que je suspendisse mon effort; j'ai délibéré à ce sujet; je me suis demandé par exemple si la courbe dynamographique était suffisamment longue : je me suis proposé de résister encore pendant une demi-révolution du cylindre, etc. Après avoir délibéré, j'ai pris une décision, j'ai résolu de suspendre mon effort de contraction; c'est donc en définitive ma volonté qui a fixé le terme de l'état de contraction; la fatigue et les autres motifs assez frivoles que je viens de signaler n'ont été que des causes indirectes; la cause directe qui amène la fin de la contraction volontaire, c'est la volonté du sujet.

Je ne doute pas que des états de conscience analogues se produisent chez les hystériques, et par conséquent je conclus sur ce point en disant que l'étude graphique des mouvements volontaires porte autant sur l'élément psychique, l'élément volonté, que sur le phénomène moteur proprement dit.

Faisant l'application de ce fait à des malades hystériques, on peut soupçonner que si tel sujet par exemple soutient très peu de temps un effort de contraction, cela peut tenir autant à un affaiblissement de la volonté qu'à un affaiblissement musculaire réel, et, par conséquent, la longueur de l'état de contraction qu'on peut observer dans tel cas donné ne saurait avoir une valeur absolue.

Mais les considérations précédentes ne nous empêcheront point d'établir une comparaison entre le côté sensible et le côté anesthésique, relativement à la longueur de l'état de contraction. En effet, la différence que nous allons relever dans ces conditions est si constante et si considérable qu'elle ne saurait tenir aux fluctuations de la bonne volonté des sujets.

Conservation d'une pose. — Le moyen le plus simple d'étudier la

durée de la contraction volontaire est de faire prendre au sujet une position fatigante, avec ses deux bras, et de rechercher combien de temps il peut conserver cette attitude. L'expérience fut faite pour la première fois, croyons-nous, par Lasègue, qui constata que, dans l'anesthésie hystérique, la malade garde indéfiniment la position qu'on lui donne, et l'expérimentateur se fatigue d'attendre avant que le sujet soit fatigué de l'immobilité. Lasègue attribuait ce phénomène à l'absence de sensation de fatigue [1].

M. Charcot a présenté dans ses leçons cliniques une hystérique chez laquelle on trouve à l'état de veille l'immobilité cataleptique des membres placés dans les attitudes les plus variées. Nous adhérons pleinement à l'opinion de M. Charcot, qui donne à ce phénomène de la conservation de la pose le caractère d'un phénomène cataleptique. Il s'agit là, croyons-nous, d'un épisode détaché du grand hypnotisme [2].

Nous avons, en 1887, étudié ce phénomène avec M. Féré, sur cinq hystériques, et nous avons essayé d'en fixer les conditions physiologiques.

A peu près en même temps que nous, M. Pitres, dans sa brochure sur l'anesthésie hystérique, reprenait la même question, et aboutissait aux mêmes résultats. Enfin, l'année dernière, MM. Seglas et Chaslin ont publié une étude sur la catatonie, où ils signalent ce phénomène musculaire chez des hystériques, des épileptiques et d'autres malades encore [3].

Nous n'avons pas l'intention de reprendre la question dans son entier; nous nous attacherons simplement à quelques points nouveaux. La façon la plus simple de faire l'expérience est de prier les malades d'étendre les bras en croix et de les maintenir dans cette position aussi longtemps qu'ils le pourront; on ne leur permet pas de relever le bras, à mesure qu'il commence à baisser; tout leur effort doit consister à conserver la position acquise.

Le plus souvent le membre sensible retombe beaucoup plus tôt que le membre anesthésique; il tombe au bout de 3 à 5 minutes en général, tandis que le membre anesthésique est capable de conserver l'attitude pendant beaucoup plus longtemps, parfois pendant plus d'une heure.

Du reste, on peut dire que les conditions où les deux bras sont placés ne sont pas comparables, car la chute du bras sensible a lieu sous l'influence de la fatigue, et du côté anesthésique le sujet

1. *Catalepsies partielles et passagères*, in *Études médicales*, t. I, p. 899.
2. *Leçons sur les maladies du système nerveux*, t. III, p. 357.
3. *La Catatonie*. (*Arch. de Neurologie*, nos 44, 45 et 46, 1888.)

ne ressent de fatigue à aucun moment de l'expérience. Ce pouvoir de conserver longtemps une attitude a lieu soit que la malade ait les yeux ouverts ou fermés, soit qu'on fixe son membre, à son insu, dans une attitude fatigante, ou que le sujet prenne lui-même, spontanément, cette attitude. Dans tous ces cas, la condition mentale du sujet est à peu près la même, car il n'a pas besoin de penser à son membre, et de faire un effort quelconque pour le maintenir soulevé; il l'oublie en quelque sorte en l'air.

Chez quelques sujets, le bras anesthésique soulevé retombe immédiatement; si on prie le sujet de le maintenir soulevé, celui-ci ne peut y arriver qu'à la condition de regarder constamment son membre; dès qu'il le perd des yeux, le membre retombe. Ce qu'il y a de curieux, c'est que le sujet ne fait aucun effort, dans ces conditions, pour maintenir le bras dans une position déterminée; c'est l'influence de la vision du membre qui est nécessaire à la conservation de l'attitude. Nous avons déjà signalé, dans ce travail, l'effet que produisent les excitations visuelles sur les contractions musculaires, chez certaines hystériques.

Les membres soulevés présentent parfois une flexibilité cireuse; parfois au contraire les articulations sont le siège d'une certaine raideur, et il faut vaincre leur résistance pour communiquer aux membres une attitude quelconque.

Nous avons toujours vu ces états cataleptoïdes de la veille siéger du côté anesthésique. Lorsque nous soulevions le membre sensible, il ne restait pas en position plus de quelques minutes; la fatigue et le tremblement survenaient rapidement; il n'y avait donc point de catalepsie de ce côté. De plus, si on opérait le transport de la sensibilité, la propriété cataleptique était transférée en même temps.

D'après quelques observations recueillies par MM. Seglas et Chaslin sur des hystériques et des épileptiques, il paraîtrait que l'anesthésie n'est pas une condition toujours nécessaire. Ils ont observé un état cataleptoïde chez des sujets n'ayant pas une anesthésie sensitivo-sensorielle évidente. Quoi qu'il en soit, ce qui est certain, c'est que chez les sujets que j'ai pu observer, l'état cataleptoïde n'est accompagné ni d'un sentiment d'effort, ni d'un sentiment de fatigue. Cette absence d'impressions subjectives physiologiques démontre évidemment que l'état cataleptoïde est sous l'influence d'une altération de la sensibilité. Il n'est pas impossible que cette altération de la sensibilité se produise momentanément dans un membre sensible.

L'absence de la sensation d'effort et de fatigue nous est d'abord attestée par le témoignage du sujet, qui ne *sent* pas son membre

anesthésique. Bien que le témoignage du sujet porte ici sur un état subjectif et par conséquent difficile à contrôler, nous croyons cependant devoir l'admettre sans hésitation, car tous les sujets que nous avons observés sont unanimes à déclarer que la conservation d'une pose par le membre anesthésique ne les fatigue nullement. Il existe en outre des moyens objectifs de constater l'effort et la fatigue; il suffit pour cela de prendre le tracé des mouvements respiratoires pendant l'expérience, et le tracé des tremblements du membre. La méthode graphique peut servir ici de contrôle. Les résultats que fournit cette méthode sont assez variables. Il est des sujets chez lesquels le rythme respiratoire reste calme et régulier d'un bout à l'autre de l'expérience [1]. Chez d'autres, au contraire, par exemple chez P. S., les mouvements de la respiration peuvent présenter au bout de quelque temps un trouble notable, une précipitation qui est évidemment sous l'influence de la fatigue, mais cette fatigue, le sujet ne la sent pas. Si d'ailleurs on compare chez P. S. les deux tracés pneumographiques pris selon que le sujet maintient étendu le bras sensible ou le bras anesthésique, on reconnait une certaine différence dans les deux cas; quand P. S. tient étendu son bras sensible, les irrégularités de sa respiration sont beaucoup plus grandes. La comparaison des deux figures ci-après le montre nettement.

Il est, ce nous semble, bien curieux de constater l'espèce de démenti que donne la méthode graphique au sujet qui prétend n'éprouver aucune fatigue; certainement il y a eu fatigue, le tracé en fait foi, mais fatigue inconsciente et atténuée.

Il arrive parfois que pendant la conservation d'une pose par le membre anesthésique la courbe respiratoire se rapproche du type de la respiration cataleptique; les mouvements deviennent plus superficiels et plus rares. Mais ce caractère n'est pas constant chez un même sujet.

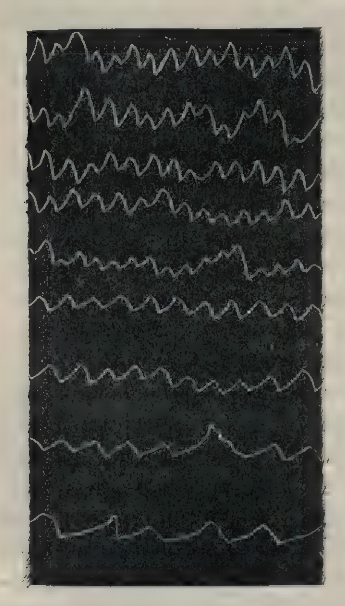
En ce qui concerne le tremblement du membre étendu, nous pouvons observer les mêmes variétés d'un sujet à l'autre que pour le rythme respiratoire. Chez plusieurs hystériques, le membre anesthésique étendu ne tremble pas; il présente seulement des oscillations lentes. Chez d'autres, au contraire, il est animé d'un tremblement qui est moins accusé que celui du membre sensible. Parfois, comme chez Chesn..., ce tremblement s'exagère quand le bras revient au repos.

En résumé, deux cas peuvent se présenter; tantôt, pendant la conservation de la pose par un membre anesthésique, le sujet

1. M. Séglas vient de publier récemment un cas de ce genre.

n'éprouve aucune fatigue et sa respiration reste parfaitement régulière; tantôt le sujet n'éprouve aucune fatigue consciente, mais sa respiration et le tremblement de son membre expriment la fatigue et l'effort.

Ce dernier phénomène n'est pas entièrement nouveau pour nous. Nous avons vu [1] que si on brûle le doigt d'un sujet anesthésique (qui a les yeux fermés) avec une allumette enflammée, le sujet peut retirer le doigt sans en avoir conscience, ce qui prouve qu'il y a eu réellement douleur, mais que le sujet avec lequel on est en rapport





n'a pas ressenti cette douleur. Il en est de même ici; la fatigue se produit, mais le sujet ne la sent pas. Nous donnerons l'explication de ces phénomènes en étudiant les mouvements automatiques.

La seule sensation consciente qui se produise pendant l'expérience sur le bras anesthésique est une sensation de douleur, bien distincte de la sensation de fatigue. Quand l'expérience a déjà duré très longtemps, le sujet se plaint de souffrir en un point de son corps qui est parfois très éloigné du membre en expérience; c'est par exemple a région précordiale (Hab...), le flanc (Schey...), l'épaule du côté opposé (St. A.), etc. M. Pitres a observé ce fait comme nous. Les

1. *Les Altérations de la conscience chez les hystériques*, février 1889, in *Revue philosophique*.

malades distinguent nettement cette sensation douloureuse de la sensation de fatigue; il paraît que c'est tout autre chose.

Donc, absence d'effort conscient et absence de fatigue consciente, tels sont les deux caractères de l'état cataleptoïde qu'on peut provoquer dans le membre anesthésique, pendant l'état de veille.

Il est peut-être intéressant de remarquer à ce propos que dans les mouvements automatiques d'un individu normal on retrouve des caractères analogues; les mouvements automatiques, tels que ceux de la marche, sont marqués par une diminution — et parfois une absence complète — de conscience d'effort et de fatigue; M. Lagrange remarquait dernièrement qu'à égalité de travail le mouvement automatique fatigue moins que le mouvement conscient et volontaire.

Le dynamomètre n'indique nullement quels sont les malades qui sont capables de maintenir le plus longtemps une attitude fixe; il n'existe aucun rapport, ce nous semble, entre la force de pression dynamométrique et la durée d'une attitude fixe. Voici quelques chiffres qui le démontrent :

	Pression dynamométrique.	Durée d'une attitude fixe.
Saint-Am	15	1 heure.
Hab	35	1 h. 20.
Rich......................	42	5 minutes.
Chems.....................	28	5 minutes.
Greu......................	15	1 minute.
Wit	17	3 minutes.

Comme on le voit, Hab..., qui peut conserver une attitude fatigante pendant plus d'une heure, ne donne pas un chiffre de pression supérieur à W..., qui ne conserve pas la pose au delà de trois minutes.

Des recherches récentes m'ont expliqué la raison de ces différences en me montrant que la supériorité du membre anesthésique sur le membre sensible ne porte que sur des contractions légères. Lorsque le sujet conserve une pose, même fatigante, par exemple lorsqu'il tient le bras étendu horizontalement, la contraction du groupe musculaire qui est en jeu, le deltoïde dans ce cas, ne correspond pas à un effort maximum; le sujet ne donne pas toute sa force, il exécute simplement un travail musculaire proportionné au poids du membre. On change donc complètement les conditions de l'expérience lorsqu'on attache des poids aux deux bras étendus; on oblige alors les membres à fournir un surcroît de travail, et lorsque les poids dont on se sert sont assez considérables, on oblige ainsi le sujet à faire son effort maximum.

Dans ces conditions, le membre anesthésique tend à perdre sa supériorité; suspendons par exemple à chaque main un poids d'un

kilogramme, nous verrons les deux bras fléchir au bout de quelques minutes; tantôt c'est le bras sensible qui cède le premier, tantôt c'est le bras anesthésique, tantôt ils retombent en même temps; on peut presque poser en règle générale que la différence si considérable qui existait tout à l'heure relativement à la conservation de l'attitude s'efface presque complètement, dès qu'on charge les bras de quelques kilogrammes.

Chez P. S., par exemple, les deux bras étant étendus en croix, si on attache un poids d'un kilogramme à chaque main, c'est le bras anesthésique qui tombe le premier.

Durée du soulèvement d'un poids.

	Côté sensible.	Côté anesthésique.
Saint-Am. (2 kil.)......	1 m. et 1/2	2 m. et 1/2
Chesn. (2 kil.).........	1 minute	4 minutes
Dem. (1 kil.)..........	2 minutes	2 m. et 1/2

Nous retrouverons ce fait sous diverses formes; le membre anesthésique peut rester plus longtemps en état de contraction que le membre sensible, seulement s'il s'agit d'une contraction légère.

On a du reste constaté depuis longtemps que la catalepsie est le résultat de contractions légères, puisqu'on a parfois attribué cet état moteur à une exagération du tonus musculaire. Hâtons-nous d'ajouter que nous ne partageons nullement cette opinion.

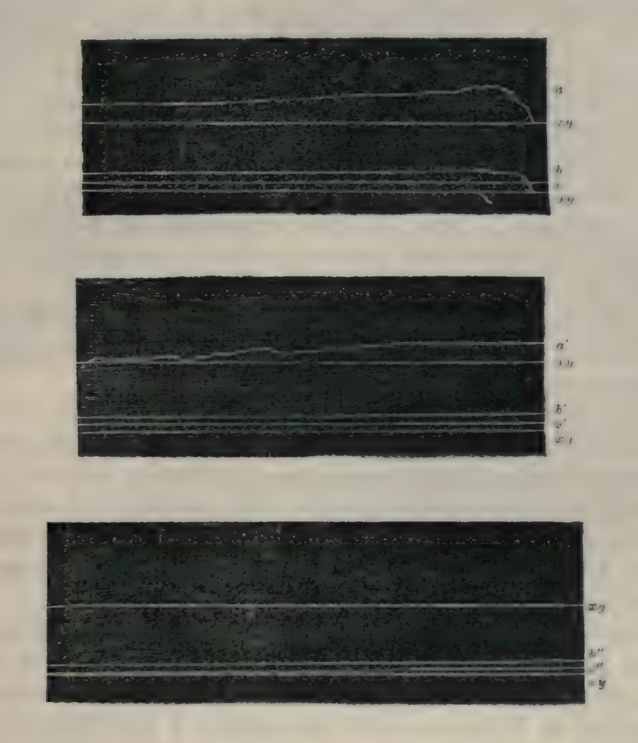
Courbe dynamographique d'une contraction volontaire. — Un grand nombre d'influences agissent pour allonger ou pour raccourcir la longueur de la courbe, et si on fait des recherches sur plusieurs sujets, on reste étonné de la variété des résultats qu'on recueille.

Nous le répétons encore une fois, les causes psychologiques ont une grande influence sur ces phénomènes, et il importe avant tout de bien faire comprendre au sujet qu'il doit continuer à serrer le dynamographe jusqu'à ce qu'il soit absolument à bout de force. Il résulte de ceci que les expérences de ce genre ne peuvent être faites que sur des hystériques de bonne volonté, consentant à surmonter la sensation douloureuse de la fatigue.

Chez la plupart des hystériques hémianesthésiques, malgré l'affaiblissement du pouvoir de pression volontaire dans le côté insensible, la longueur de la courbe dynamographique de ce côté n'est pas sensiblement plus courte que celle du côté sain; souvent même il arrive que, des deux courbes, c'est celle du côté insensible qui est la plus longue. En d'autres termes, il n'existe pas le même rapport entre les longueurs des deux courbes qu'entre les chiffres de leur hauteur maximum.

Du reste on peut dire que les longueurs des deux courbes ne sont pas comparables, car du côté sensible le sujet éprouve une sensation de fatigue qui manque à peu près totalement du côté anesthésique.

La seule investigation qui ait été faite sur ce point, à notre connaissance, est celle de MM. Guicciardi et Pettrazzani [1]; dans une des observations et des expériences très intéressantes faites sur un



sujet hystérique, ils ont constaté que la durée de la contraction était, pour la main anesthésique, de 22 secondes, et pour la main sensible, de 23 secondes. Le rapport entre ces deux longueurs est loin d'être celui des forces dynamométriques des deux mains. L'observation des deux physiologistes italiens rentre donc dans la règle que nous venons d'établir.

Chez P. S., qui nous sert de type de description, la courbe de la main anesthésique est, en moyenne, trois fois plus longue que la courbe de la main sensible; chez Demang..., la courbe de la main

1. *Revista di freniatria*, 1888, fasc. II.

anesthésique est le double de l'autre; chez Saint-Am..., les deux courbes sont à peu près égales, etc., etc.

Le tracé suivant, obtenu chez P. S., et qui est identique à celui que nous avons obtenu chez plusieurs autres malades, montre la différence de longueur des deux courbes. On constatera aussi que la courbe de la main anesthésique ne présente de tremblement que pendant la ligne d'ascension et que le reste du tracé est complètement lisse, tandis que la courbe de la main sensible présente des oscillations tout le long de son trajet. Second trait intéressant : à partir de la ligne d'ascension, la première courbe commence à descendre lentement, régulièrement, et se rapproche graduellement de la ligne des abscisses; au contraire, la courbe de la main sensible se relève en faisant une sorte de dôme qui correspond à la période de la force maximum. Enfin, la ligne de descente est beaucoup plus prolongée dans la première courbe que dans la seconde, car on peut dire qu'elle commence dès la fin de la ligne d'ascension.

Ces différents caractères, sur lesquels nous jugeons inutile d'insister, montrent une fois de plus la diminution de la sensation de fatigue pendant la contraction de la main anesthésique.

On peut obtenir des résultats encore plus nets en priant le sujet de maintenir au dynamographe une pression qui est moitié moindre de la pression maximum; dans ce cas la différence, au point de vue de la durée de la contraction entre la main sensible et la main anesthésique, devient considérable, ce qui atteste la supériorité du membre anesthésique toutes les fois qu'il s'agit de prolonger une contraction légère.

Contractions simultanées de la main droite et de la main gauche. — Nous plaçons dans une main le dynamographe et dans l'autre un dynamomètre, en priant le sujet de serrer simultanément et avec autant de force dans ses deux mains; il est naturel de supposer que l'attention du sujet se portera de préférence sur la main qui serre le dynamographe, et que par conséquent, quand le dynamographe sera dans la main anesthésique, c'est sur la contraction de cette main que le sujet fixera son attention. Comme il s'agit ici de recherches un peu délicates, nous devons mentionner la méthode d'investigation que nous avons suivie. Nous avons procédé par séries alternatives. Nous avons d'abord fait serrer dix fois avec le dynamographe dans la main droite; chacune des épreuves était séparée de la précédente par deux minutes de repos et, à chaque expérience paire, la main gauche serrait simultanément le dynamomètre; nous avons obtenu aussi une série alternative de pressions simultanées des deux mains et de pressions isolées de la main droite.

Puis, après un quart d'heure de repos, nous avons fait sur la main gauche la même série alternative d'expériences.

Chez P. S., la courbe dynamométrique obtenue dans ces deux conditions si différentes présente deux caractères frappants. En premier lieu, lorsque la pression est simultanée dans les deux mains, le chiffre maximum s'abaisse; pour le côté anesthésique, il est de 7 au lieu de 10; pour le côté sensible, il est de 15 au lieu de 20. En second lieu, dans le cas d'une pression simultanée, la longueur de la courbe augmente pour le côté sensible comme pour le côté anesthésique. Lorsque, sur le cylindre, les courbes alternatives sont disposées les unes au-dessous des autres, on voit nettement cette différence de longueur; la fatigue, qui raccourcit les courbes à mesure qu'elles se répètent, laisse subsister cette différence.

En somme, nous voyons que, dans une pression simultanée, les courbes des deux côtés tendent à s'uniformiser, et subissent la même modification. La courbe du côté sensible se rapproche d'une courbe du côté anesthési que en augmentant de durée et en diminuant de hauteur. Voici quelques chiffres :

Main droite (anesthésique).

Pression unilatérale.		Pression bilatérale.	
Durée de la pression.	Force dynamométrique.	Durée.	Force dynamométrique.
22″	10	33″	7
17″	10	26″	7
15″	10	21″	7

Main gauche (sensible).

Pression unilatérale.		Pression bilatérale.	
Durée.	Intensité.	Durée.	Intensité.
18″	20	20″	15
19″	20	23″	15
14″	19	23″	14

Travail musculaire dans une contracture — On sait qu'il est possible de provoquer artificiellement des contractures hystériques, par l'excitation mécanique des muscles, des nerfs, des tendons et de la peau. Nous ne pouvons pas commencer ici une étude de la contracture hystérique. Nous n'insisterons pour le moment que sur deux points qui nous intéressent particulièrement. Tout d'abord, il convient de rappeler ici les expériences faites par M. Richer sur la résistance des contractures à une traction continue. M. Richer a constaté que, sous l'influence d'une traction même modérée, la contracture cède, sans la moindre secousse, et pendant tout le temps

que dure l'expérience le rythme respiratoire ne varie pas. Lorsque ces mêmes sujets simulent une contracture, c'est-à-dire font un effort volontaire pour résister à la traction, ils opposent une résistance beaucoup moindre et le tremblement du membre est très manifeste, ainsi que l'irrégularité de la respiration.

Un second fait est à rappeler relativement à l'histoire des contractures. Des expériences multiples ont montré que la contracture tient le milieu entre l'état de relâchement du muscle et l'état de contraction. Ainsi M. Richer a constaté que lorsqu'un membre est contracturé, la faradisation augmente la contracture. MM. Brissaud et Richet ont confirmé le fait par un autre moyen, en enregistrant la courbe dynamographique du membre contracturé artificiellement. Enfin, dernière preuve, MM. Boudet de Paris et Brissaud, dans des expériences sur le bruit musculaire, ont constaté que l'activité musculaire d'un muscle contracturé se traduit par un bruit comme l'activité d'un muscle en contraction. Mais tandis que le muscle contracté produit un bruit de roulement régulier, sonore (bruit rotatoire), constant dans le chiffre de ses vibrations, le muscle contracturé ne produit qu'un bruit faible, irrégulier, saccadé, avec des interruptions, des intermittences.

Nous avons repris ces expériences sur P. S., en employant un procédé un peu différent de celui des auteurs précédents. Ce procédé a consisté simplement à contracturer la main pendant qu'elle tient le dynamographe, de façon à provoquer une contracture en flexion qui se traduit par une pression sur l'instrument. Le degré de cette pression, que nous avons essayé de rendre aussi forte que possible en insistant sur l'excitation mécanique des muscles, s'est montrée chez P. S. plus élevé dans le membre sensible que dans le membre anesthésique, se rapprochant en cela de la contraction volontaire ; elle est restée, du côté sensible, au-dessous du chiffre 12, et du côté anesthésique, au-dessous du chiffre 6 (nous avons vu que, chez P. S., le degré maximum de l'effort volontaire est de 20 pour le côté sensible et de 10 pour le côté anesthésique).

La longueur de la courbe de contraction obtenue par ce procédé a été beaucoup plus grande que celle d'une contraction volontaire ; les doigts ont cédé lentement à la réaction du dynamographe sans que le sujet fît un effort et resssentît la moindre fatigue ; on ne voit sur les tracés obtenus aucun tremblement ; la ligne est parfaitement lisse du commencement à la fin de l'expérience. Nous noterons seulement que la durée de la résistance de la contracture a été un peu plus grande du côté anesthésique que du côte sain, où le chiffre de pression était, par compensation, plus élevé.

Il est incontestable que le tracé dynamographique obtenu à l'aide de la contracture en flexion appartient, par son peu d'élévation, par sa longueur, par l'absence de tremblement et de fatigue, au type des mouvements qui se produisent dans le membre anesthésique; de plus ce type se présente avec des caractères plus nets dans les contractures du membre anesthésique que dans celles de l'autre membre. Chez Demang..., en contracturant la main qui tient le dynamographe, on obtient, à droite (côté anesthésique), le chiffre 10, qui est à peu près égal au chiffre de la pression volontaire, lequel est de 11,5; à gauche on obtient le chiffre 20, inférieur à celui de la pression volontaire, lequel est de 28. Ainsi, nous trouvons chez Demang..., comme chez P. S., que la contracture est plus intense du côté sensible que du côté anesthésique.

Nous constatons également chez cette malade qu'il y a une grande différence entre le tracé dynamographique de l'effort volontaire du côté sensible et le tracé dynamographique d'une contracture de ce même côté. Dans la contracture la courbe est plus longue et plus lisse.

V

Les études que nous venons de résumer ont porté sur trop peu de sujets pour servir de base à des conclusions générales. On sait du reste que dans une maladie essentiellement polymorphe comme l'hystérie, il y a de grandes variétés d'une malade à l'autre. Comme exemple de ces variétés, nous pouvons rappeler l'influence de la suppression des excitations lumineuses sur l'intensité des contractions musculaires volontaires. Chez certains sujets, l'occlusion des yeux produit un affaiblissement du pouvoir moteur qui va jusqu'à la paralysie; ils ne peuvent plus serrer le dynamomètre qu'on place dans leur main anesthésique, et, s'ils sont debout, ils s'affaissent. Chez d'autres, au contraire, le chiffre dynamométrique est à peu près le même, que les yeux soient ouverts ou fermés, et ils restent debout sans fléchir sur leurs jambes.

Nos études sur les mouvements volontaires doivent donc être considérées comme une série d'observations particulières; on pourra vérifier ces observations sur certains sujets, et ne pas les retrouver chez d'autres.

Résumons maintenant ce que les expériences précédentes nous ont appris sur les mouvements volontaires de quelques hystériques. Il existe, peut-on dire, deux types bien distincts, bien tranchés de mouvements volontaires.

Les contractions musculaires volontaires du membre sensible diffèrent de celles du membre anesthésique par les caractères suivants :

1° La hauteur de la courbe de contraction est plus grande ;

2° La ligne d'ascension et la ligne de descente sont plus rapides;

3° Le temps physiologique de réaction est plus court ;

4° La durée d'un état de contraction faible et moindre, par suite de la fatigue qui survient assez rapidement, amenant avec elle des perturbations dans le rythme respiratoire et du tremblement dans le membre en expérience.

Ainsi d'une part, dans le côté sensible, la contraction est caractérisée par sa hauteur, par la brièveté de son temps de réaction, par le sentiment de fatigue qui accompagne son prolongement, par le tremblement qui accuse cette fatigue. Au contraire, dans le côté anesthésique, la contraction volontaire, même la plus énergique, a une hauteur moindre, une ligne d'ascension plus graduelle, un temps physiologique plus prolongé, et enfin l'état de contraction peut durer beaucoup plus longtemps sans que le sujet éprouve de la fatigue et manifeste du tremblement.

Toutes ces différences ne coexistent pas chez tous les sujets ; il en est chez lesquels la principale différence entre la main droite et la main gauche est uniquement dans le temps de réaction; chez d'autres, c'est le chiffre de pression maximum qui est le fait saillant.

Après avoir fait un parallèle entre ces deux types bien opposés de mouvements, nous devons ajouter qu'on commettrait une erreur en affirmant que les mouvements du premier type appartiennent en propre au côté sensible et ceux du second type au côté anesthésique. Sans doute, c'est là le cas le plus fréquent. Mais il ne faut pas oublier que MM. Seglas et Chaslin ont vu l'état cataleptoïde survenir dans des membres n'ayant pas perdu le sens musculaire : d'autre part, on peut provoquer des contractures dans le côté sensible du corps. Il faut donc se contenter de distinguer deux types d'activité volontaire, sans chercher à les relier trop étroitement à la distribution de la sensibilité. Il est très intéressant de remarquer que l'état moteur qui caractérise la catalepsie et la contracture hystérique appartient au second type de mouvement, c'est-à-dire qu'il est produit par des contractions de faible intensité et de longue durée. La contraction volontaire du membre anesthésique contient donc les principaux traits de ces deux grands désordres de la motilité.

Nous nous bornons, dans ce travail, à mettre en opposition les deux types d'activité motrice volontaire que nous venons d'étudier chez quelques hystériques hémianesthésiques.

ALFRED BINET.

ÉTUDE MÉDICO-PSYCHOLOGIQUE

SUR UNE FORME

DES MALADIES DE LA MÉMOIRE

Les troubles de la mémoire attirent depuis longtemps l'attention des hommes qui s'occupent de psychologie. Dans bien des traités systématiques de psychologie ou de physiologie de l'esprit, on trouve des observations, des anomalies de la mémoire qui jettent un nouveau jour sur le mécanisme de cette faculté. Les travaux consacrés spécialement à la philosophie renferment souvent des articles qui traitent de la mémoire ou de quelque phénomène qui s'y rapporte. Toutes ces circonstances me font espérer que les observations dont je vais faire part présenteront un intérêt général, à part leur intérêt spécial.

Ces observations se rapportent à une forme de la mémoire qui a peu été décrite en médecine. Ayant eu l'occasion d'observer des cas assez nombreux de cette forme, je l'ai décrite avec assez de détails. On peut l'observer dans une maladie particulière du système nerveux, maladie connue sous le nom de « névrite multiple », c'est-à-dire d'une inflammation et d'une dégénérescence de plusieurs nerfs.

Plus tard je dirai ce qu'est la maladie appelée névrite multiple. Pour le moment je ferai remarquer que dans cette maladie, on observe souvent des altérations psychiques et surtout des troubles caractéristiques de la mémoire. Le malade, à première vue. paraît être resté ce qu'il était : il raisonne judicieusement, peut parfois causer avec esprit, mais il oublie presque instantanément ce qui vient de se passer.

Pour mieux me faire comprendre, je vais décrire sommairement un cas de cette maladie. C'était un malade de trente-sept ans, un

écrivain russe, qui avait pris l'habitude dans ses voyages en Sibérie de boire beaucoup d'eau-de-vie (de grain). Bien qu'il n'eût jamais été ivre, il absorbait néanmoins tous les jours une quantité considérable d'eau-de-vie (je dois faire remarquer que l'abus des boissons alcooliques est une des causes les plus fréquentes de la névrite multiple).

Les amis du malade finirent par remarquer que sa mémoire devenait plus faible, si bien qu'il fallait lui rappeler ce qu'il devait faire ce jour-là ou un autre; cependant, il continuait ses travaux et ne cessait de faire paraître dans différents recueils des nouvelles intéressantes et originales. Outre l'affaiblissement de la mémoire on observa encore que sa démarche devenait moins assurée. Cela dura jusqu'au 25 juin 1884. Ce jour-là, le malade se sentit mal et diminua brusquement la quantité d'eau-de-vie qu'il absorbait. Ceux qui l'entouraient croyaient qu'il oubliait de boire, tout bonnement, car il n'avait pas expliqué la raison pour laquelle il buvait moins. Il dormit mal la nuit du 25 au 26; il était agité, inquiet, faisait souvent les mêmes questions, demandait qu'on restât près de lui. Le lendemain cet état continua, mais l'agitation devint plus forte; l'affaiblissement de la mémoire augmenta également. Il était évident que le malade avait perdu la faculté de se rappeler ce qui venait d'avoir eu lieu; il oubliait ce qu'on venait de lui dire, ce qui faisait qu'il avait des disputes avec ceux qui l'entouraient; la nuit il ne dormait pas, semblait avoir peur de quelque chose.

Je le vis le 30 juin. Les principaux symptômes qui attiraient l'attention se rapportaient à l'activité psychique. Voici ce que j'observai :

Le trouble de la mémoire était nettement visible. Le malade oubliait complètement ce qui lui était arrivé récemment; il ne pouvait dire s'il avait mangé ce jour-là, si quelqu'un était venu le voir. Ce qui venait de se passer cinq minutes auparavant, il ne pouvait s'en souvenir et lorsqu'on le lui rappelait il était prêt à disputer et à affirmer que cela n'avait pas eu lieu. Parfois, il accordait qu'il pouvait l'avoir oublié, parce que « j'ai toujours eu une très mauvaise mémoire », disait-il.

Ce qui s'était passé bien avant la maladie, le malade s'en souvenait parfaitement et en donnait des détails; mais tout ce qui avait eu lieu vers le commencement de la maladie, le malade se le rappelait confusément. — Ainsi, par exemple, il avait commencé une nouvelle au mois de juin et en avait déjà écrit plus de la moitié, et, à cette heure, il ne se souvenait plus du dénouement qu'il avait voulu lui donner. — En outre, il avait reçu dans le courant de juin plusieurs lettres importantes qui venaient de différentes rédactions. Mais il ne

s'en souvenait plus et lorsqu'on les lui rappelait, il en paraissait fort étonné et disait : « C'est impossible. »

Le cercle de ses idées s'était évidemment rétréci; néanmoins ses raisonnements étaient logiques; il faisait des conclusions justes; il donnait à toutes les choses l'importance qui convenait et jugeait tout régulièrement; de plus ses pensées ne se bornaient pas à un seul jugement, mais il émettait toute une suite de jugements consécutifs qui faisaient voir de l'esprit et de la sagacité. Mais si l'on coupait le fil de son discours, il oubliait ce dont il venait de parler et était prêt à répéter toutes ses paroles; il oubliait les idées qui venaient de passer dans sa tête et c'est pourquoi il redisait souvent les mêmes histoires, les mêmes phrases comme s'il émettait quelque chose de nouveau. On était parfois frappé de voir combien ses phrases paraissaient stéréotypées; la même impression évoquait en lui un cliché qu'il prononçait du même ton que s'il l'avait trouvée au même instant, comme un nouveau produit de sa pensée qu'il n'avait pas encore eu à l'esprit.

Le cours de ses idées dépendait le plus souvent des influences extérieures, et si on détournait le malade d'un sujet de conversation, on pouvait facilement le faire passer à un autre, en mettant sous ses yeux un objet provoquant en lui un autre cours d'idées. — Le matériel des jugements, des pensées que le malade émettait était évidemment puisé au capital spirituel qu'il avait amassé auparavant, aux impressions qu'il s'était appropriées jadis, puisque le nouveau ne laisse plus de traces sur le malade.

Cependant, sous ce rapport, il y avait quelques faits qui montraient que, probablement, dans la sphère inconsciente de la vie psychique il restait des traces des impressions récentes. — Ainsi, par exemple, il ne m'avait pas connu avant sa maladie; eh bien, chaque fois que je venais le voir, il reconnaissait tout de suite en moi un médecin; seulement, il affirmait qu'il ne connaissait pas mon visage et ne se rappelait pas mon nom. Les rapports avec les autres restaient sympathiques, et cela permet de soupçonner que la mémoire des sentiments et des impressions inconscientes qui, en somme, donnent une idée de la qualité d'un homme ou d'une chose, avait été mieux conservée chez lui que la mémoire du temps, du lieu et de la forme.

Le malade ne se souvenait positivement de rien de ce qu'il avait fait et racontait, sur sa personne, des choses qui n'avaient jamais eu lieu; ainsi, il disait avoir écrit une nouvelle, qu'en réalité il pensait seulement écrire; il racontait en détail le lieu où il avait été hier et cependant il n'y avait pas été depuis longtemps, et tous les

détails n'étaient que le produit de son imagination, et quand on lui faisait observer que ce n'était qu'une fantaisie, il ne voulait pas le croire.

Je ne continuerai plus la description de ce cas, parce que je parlerai encore et avec plus de détails de cette forme de maladie chez d'autres malades; j'ajouterai seulement qu'en peu de temps les bras et les jambes du malade furent paralysés, que les mouvements respiratoires furent troublés et qu'enfin il mourut. Ces paralysies furent causées probablement par une affection des tubes nerveux, c'est-à-dire par une névrite multiple.

Qu'est-ce donc qu'une névrite multiple? — Pour l'expliquer, je dois un peu m'écarter de mon sujet.

On sait que le système nerveux de l'homme consiste en centres nerveux et en nerfs. Les centres, ce sont le cerveau et la moelle épinière. — De ces centres sortent des filaments, ce sont les tubes nerveux ou les nerfs sensitifs et moteurs — Les nerfs sensitifs portent aux centres les impressions extérieures reçues par les organes des sens; les nerfs moteurs transmettent aux muscles les *impulsions* des centres et il en résulte des mouvements. Ce qui forme la partie essentielle des troncs nerveux, ce sont les tubes nerveux, c'est-à-dire des fibres extrêmement fines qui sont réunies en faisceaux, et ce sont ces faisceaux qui composent les troncs nerveux. Ces tubes pénètrent dans les masses centrales, c'est-à-dire dans l'encéphale et la moelle épinière et y entrent en liaison avec les cellules nerveuses. Les fibres nerveuses sont des tubes dans lesquels on remarque un fil qui est comme le fil télégraphique qui transmet les impulsions des centres; ce fil s'appelle le cylindre-axe. Le fourreau où il est s'appelle la gaine de Schwann. Entre la gaîne et le cylindre-axe se trouve une matière qui se nomme substance médullaire ou myéline, et qui est destinée probablement à améliorer les conditions de la nutrition et de la conductibilité du cylindre-axe. Voilà la structure des tubes nerveux. — Parfois les tubes nerveux n'ont pas de fourreau, parfois ils sont sans substance médullaire, mais le cylindre-axe existe toujours et on ne peut s'imaginer de filaments nerveux qui n'en aient pas. — Dans les troncs nerveux ces filaments sont groupés en faisceaux unis par un tissu conjonctif. — Tout filament nerveux unit un point de la périphérie, c'est-à-dire un filament musculaire ou un des appareils des sens sensitifs à une cellule nerveuse.

Les cellules nerveuses qui se trouvent dans les parties centrales du système nerveux sont des petits corps avec beaucoup de prolongements. On ignore à quoi servent la plupart de ces prolongements,

mais il est probable que l'un (ou deux) de ces prolongements donne naissance à un filament nerveux qui, probablement, se rend à une autre cellule nerveuse et sert ainsi à relier une cellule à l'autre ou qui se prolonge dans un autre tube nerveux de la périphérie. A dire vrai, personne n'a encore vu que les choses fussent telles que j'ai dit, c'est-à-dire qu'un filament nerveux qui part d'une cellule nerveuse aboutisse à une autre cellule ou à un tube nerveux périphérique. Il est presque impossible de le voir, car ces filaments sont si menus qu'ils se rompent, quand on les prépare pour les observer, mais cependant c'est l'hypothèse la plus probable. Mais il est prouvé que l'un des prolongements de la cellule acquiert toutes les propriétés du tube nerveux.

Pour le voir on n'a qu'à suivre les modifications d'un des prolongements de la cellule nerveuse. Nous le voyons nu, ensuite, après un certain temps, nous le voyons se recouvrir de myéline; il devient donc le cylindre-axe d'un tube nerveux. Ces éléments sont si petits, que les prolongements se rompent sans cesse et qu'il est très difficile de les conserver jusqu'au moment où elles s'entourent de myéline. On peut donc admettre comme une chose prouvée que la chose se passe dans toutes les cellules nerveuses, dans celles de l'encéphale aussi bien que dans celles de la moelle épinière. Le plus difficile, c'est de démontrer cette connexion des cellules avec les tubes nerveux dans la couche corticale de l'encéphale, c'est-à-dire dans la partie que l'on regarde comme le centre de la vie psychique de l'homme, ce qui a été fait par mon honorable maitre, M. le professeur A.-J. Koschewnikow.

Ainsi, après tout ce que nous venons de dire, le système nerveux nous apparait comme composé de cellules nerveuses et de fibres. Les cellules sont les centres des impulsions nerveuses, les fibres en sont les conducteurs, soit d'une cellule à l'autre, soit d'une cellule centrale à la périphérie, c'est-à-dire aux muscles, ou de la périphérie, c'est-à-dire des organes des sens, aux cellules centrales. Les cellules se trouvent en masse dans ce qu'on appelle la substance grise du cerveau, aussi bien que dans celle de la moelle épinière, tandis que les fibres forment la partie essentielle de la substance blanche des masses centrales et des nerfs. Possédant ces notions, nous pouvons nous faire une idée de la maladie nommée névrite multiple. C'est une affection qui attaque simultanément plusieurs troncs nerveux. Une fois attaqués par la maladie, leurs fonctions sont naturellement dérangées et nous voyons paraître une paralysie, c'est-à-dire une cessation de mouvements des muscles vers lesquels se rendent les troncs nerveux malades, parce que les ordres de la

volonté pour la contraction ne parviennent plus aux muscles. Si ce sont les nerfs sensitifs qui sont atteints, on voit paraître des douleurs, et si les fibres nerveuses sont tout à fait détruites il s'ensuit une perte de sensibilité de la partie de la peau vers laquelle se dirige le tube nerveux malade, puisque les excitations de cette région ne parviendront plus à la conscience dans cette région. — Par conséquent, cette maladie se manifestera à l'extérieur par des paralysies, c'est-à-dire par l'abolition de mouvement, des bras et des jambes principalement, par des douleurs, anesthésie et autres troubles de la sensibilité. — L'autopsie de ces cas nous fait voir ordinairement de profondes modifications des troncs nerveux (qui ont été décrits en détail par les savants français : Gombault, Pitres et Vaillard, etc.). — Les fibres nerveuses paraissent tout anormales : la substance médullaire (myéline) qui entoure le cylindre-axe se modifie et finit par disparaître; le cylindre-axe lui-même est modifié; tantôt il est gonflé, tantôt aminci, et il finit par se rompre, puis disparaître. Tout cela fait que le tube nerveux perd sa propriété de transmettre les excitations. — Mais, ordinairement, au bout d'un certain temps, on voit apparaître la régénération : le cylindre-axe reparaît, il est de nouveau entouré de myéline et la faculté de transmission reparaît. Cela se passe encore plus vite si la lésion n'est pas profonde et si le cylindre-axe ne disparaît pas et que ce n'est que la substance médullaire (myéline) qui manque. J'ai déjà dit que la substance médullaire contribuait à la nutrition et à la conductibilité du cylindre-axe; par conséquent, faute de cette substance, le cylindre-axe transmet plus mal les impulsions nerveuses. Mais si seulement le cylindre-axe n'est pas complètement détruit, le tube nerveux est bientôt reconstitué. Aussitôt que la cause de la maladie n'existe plus, la myéline renaît et au bout d'un temps très court arrive la guérison complète.

J'ai été obligé de faire cette digression pathologique parce que, dans la suite, cela nous servira pour nous orienter lorsque nous analyserons les troubles de l'activité psychique, qu'on peut observer dans la maladie que nous décrivons. En effet, dans la névrite multiple on observe souvent des troubles psychiques. En le faisant remarquer dans un de mes travaux médicaux [1], je me suis efforcé de l'expliquer en admettant que cette maladie n'était pas exclusivement une maladie des troncs nerveux, mais bien une maladie de tout le système nerveux, des troncs aussi bien que des centres. Ce qui le prouve, c'est qu'on a déjà trouvé que les centres étaient

1. *De la paralysie alcoolique.* Moscou, 1887, en russe.

aussi modifiés dans cette maladie et que la maladie que nous nommons névrite multiple se développe dans des circonstances qui doivent influer sur toutes les parties du système nerveux et non seulement sur les tubes (intoxications, cachexie, etc.).

Quoi qu'il en soit, dans la névrite multiple on constate des troubles psychiques. Ces troubles se font voir sous différentes formes, mais l'une des plus caractéristiques c'est un trouble particulier de la mémoire. J'ai pu observer cette forme dans beaucoup de cas et je vais décrire ses particularités. Lorsque cette forme est bien prononcée, on peut remarquer que c'est la mémoire des faits récents qui est le plus troublée; les perceptions les plus récentes semblent disparaître en peu de temps, tandis que les impressions anciennes se rappellent assez bien; en même temps que le jugement, la finesse et la présence d'esprit restent à peu près les mêmes (non altérés).

Par exemple le malade ne peut se rappeler s'il a dîné, bien qu'on vienne seulement de desservir la table, et cependant ce même malade joue bien aux cartes, aux dames. A ces jeux il agit avec prévoyance, voit d'avance les suites funestes d'un mauvais coup de son adversaire et il peut faire toute la partie d'après un plan. Si tous les partenaires restent à leur place, il se représente clairement la marche du jeu; mais, s'il leur arrive de changer de place, il n'est plus en état de continuer la partie. Dès qu'on a enlevé les dames ou les cartes et qu'il ne reste plus de trace de la partie, il l'oublie complètement et affirme qu'il n'a pas joué depuis longtemps. Il en arrive de même pour les personnes : le malade les reconnaît, s'il les a connues avant sa maladie; il raisonne avec elles, fait des observations, spirituelles et assez fines souvent, sur ce que disent ces personnes; il peut soutenir une conversation assez intéressante, mais aussitôt qu'on l'a quitté, il est prêt à soutenir qu'il n'a vu personne. Si la personne avec laquelle il s'est entretenu quelques moments auparavant rentre et lui demande s'ils se sont vus, le malade répond négativement. Il ne peut se rappeler les noms des gens qu'il n'a pas connus avant sa maladie et, chaque fois qu'il les revoit, il les prend pour des inconnus.

Bref, la mémoire est bornée à ce qui s'est passé avant la maladie; mais ce qui est arrivé après le commencement de l'affection s'efface du souvenir du malade. Le contraste qui existe entre l'amnésie pour les faits récents et le souvenir des choses passées avant la maladie est frappant. — Un malade, par exemple, décrivait très bien ses voyages; il les décrivait avec tant de relief qu'il excitait l'admiration de chacun, et tout ce qu'il racontait, ce n'était pas de la fan-

taisie, mais des faits réels; mais en même temps il oubliait complètement qu'il répétait le même récit une dizaine de fois en une heure. Un autre racontait très bien les travaux littéraires qu'il avait faits avant sa maladie, mais la nouvelle qu'il avait commencée immédiatement avant de tomber malade, il en avait une idée très confuse : il se rappelait le commencement, mais il ne pouvait se faire une idée de la manière dont elle devait se terminer. Un troisième malade, grand connaisseur en anatomie chirurgicale, faisait une description d'une exactitude pédantesque de la façon dont sont disposés les vaisseaux de telle ou telle partie du corps, mais, en même temps, il ne se souvenait de rien de ce qui se passait pendant sa maladie. Les malades assurent ordinairement qu'ils se rappellent tout leur passé avant la maladie et en effet on peut leur faire rappeler presque tout ce que peut retenir une mémoire moyenne. Parfois, cependant, on peut observer que, même dans ces cas, leur mémoire paraît un peu rebelle : ils peuvent en effet se rappeler tout, mais il faut les questionner sur les détails, diriger leur attention, sinon ils parlent même des choses passées confusément, laissant passer les détails. Mais les choses que le malade répétait souvent à l'état de santé, certains proverbes, par exemple, certaines locutions, sont répétés sans cesse dans une forme stéréotypée. Le malade qui connaissait si bien l'anatomie chirurgicale, donnait toujours ses réponses concernant cette science sous la même forme stéréotypée; les descriptions de voyage que faisait l'autre malade étaient faites avec les mêmes expressions (il faut remarquer que le malade, même étant sain, aimait à raconter ses voyages; les récits qu'il faisait dans sa maladie n'étaient que les répétitions de récits précédents).

A côté de cette conservation visible de la mémoire pour tout le passé avant la maladie, on est vivement frappé, comme nous l'avons dit, par l'absence de mémoire pour les choses récentes. Souvent le malade oublie non seulement combien de temps dure sa maladie, mais encore, parfois, il oublie qu'il est tellement malade qu'il ne peut se lever. On peut entendre presque tous ces malades dire qu'ils sont sortis dans la journée, bien qu'ils soient alités depuis plusieurs semaines. Nous avons entendu un de ces malades qui disait presque toujours : « Je me suis attardé au lit aujourd'hui, je vais me lever; seulement en ce moment j'ai des crampes dans les jambes; aussitôt que ce sera passé, je me lèverai. » Il avait des contractures et une paralysie des jambes, mais il l'oubliait et croyait que sa faiblesse était l'affaire d'un moment. Ce même malade affirmait qu'il n'avait aucune douleur dans les jambes, tandis qu'il avait de très fortes douleurs lancinantes ; au moment de la douleur il

poussait un cri et tout de suite après il assurait qu'il n'avait pas éprouvé de douleur. Il faut s'étonner du peu de temps qu'il faut pour faire disparaître les impressions! Ce même malade, en lisant le journal, pouvait relire deux fois de suite la même ligne comme quelque chose de nouveau; parfois ses yeux tombaient sur quelque chose d'intéressant, de piquant; il le lisait à sa mère en riant, il quittait des yeux ce passage pour un moment et lorsque ses regards retombaient de nouveau sur la ligne il la relisait en disant : « Ecoute donc, maman », et cela pouvait se répéter bien des fois. Un malade, pendant une séance d'électricité de dix minutes, me répéta au moins cinq fois qu'il avait toujours craint l'électricité et que, étant encore au gymnase, il avait toujours fui le cabinet de physique. Chaque fois qu'il me le répétait, il le disait comme quelque chose de nouveau en employant toujours la même phrase stéréotypée. Je savais d'avance que, lorsque je lui touchais la peau avec une électrode, il dirait : « Oh, cette électricité, j'en ai toujours eu peur », etc. En général ces malades répètent toujours les mêmes questions, les mêmes phrases. — Il arrive ordinairement qu'une chose qui a provoqué une remarque du malade continue à provoquer la même remarque chaque fois qu'il la revoit. Ceux qui demeurent avec ces malades savent que ceux-ci peuvent répéter sans fin les même observations à propos d'une chose et qu'ils oublient complètement qu'ils les ont déjà dites.

C'est pourquoi si l'on cause longtemps avec un de ces malades, sa finesse et sa présence d'esprit qui frappent d'abord paraissent assez faibles; on s'aperçoit : 1° que pour ses raisonnements le malade se sert d'un matériel ancien, accumulé depuis longtemps; les impressions récentes n'entrent presque pour aucune part dans ses raisonnements; 2° même de ce matériel ancien, le malade ne fait que des combinaisons routinières, des phrases apprises depuis longtemps; 3° le cercle d'idées, dans lequel se meut l'intelligence du malade, devient très restreint, et, même dans ce cadre étroit, il ne se fait que des combinaisons uniformes.

Les malades de cette espèce sont très monotones : leurs raisonnements ne sont pas le produit d'un besoin intérieur, mais ils sont provoqués par des impressions extérieures : on leur parle, ils parlent aussi; en voyant une chose, ils font une observation, mais sans y attacher aucun intérêt. D'une donnée quelconque, ils peuvent tirer une conclusion juste, ce qui explique comment ils peuvent assez bien jouer aux cartes et aux dames, lorsque la position des pièces sur le damier et les inscriptions faites sur la table aux cartes permettent au malade de juger de l'état de son jeu, sans recourir

aux souvenirs. Mais pour tous ces syllogismes, ils ont besoin d'impressions qui agissent au moment même et qui font la base de leurs idées. — Sans cela, il n'y a presque pas d'idées, et, s'il y en a, elles sont confuses et embrouillées, et le malade n'en parle point. Aussi tant que l'on ne s'adresse pas à lui, il reste silencieux, ou murmure un vers ou une prière, appelant seulement de temps en temps quelqu'un de son entourage, pour qu'on lui donne à fumer ou à manger. Cette faible productivité intellectuelle se fait voir même alors que, sous l'influence d'une excitation extérieure, on fait travailler l'intelligence.

Le malade, comme nous l'avons déjà dit, raconte volontiers, mais on ne remarque pas qu'il s'anime, qu'une idée en amène toute une suite d'autres, qu'il imagine de nouveaux plans ou qu'il tire des déductions de ce qu'il vient de dire, comme le font les gens qui se portent bien. Ils ont toujours les mêmes combinaisons d'idées, qu'on dirait apprises, mais ils manquent de verve, d'animation. Ils ne s'intéressent à rien, si ce n'est à des besoins physiques, tels que le besoin de manger, de boire, de dormir, de fumer. Et même dans ces cas l'intensité des désirs paraît être fortement affaiblie, bien que le malade répète souvent : « Je mangerais volontiers un morceau »; il le dit si mollement, avec si peu d'insistance qu'on dirait que ces paroles n'expriment aucun désir impérieux.

Les malades considèrent leur état d'une manière superficielle et froide. Il y en a beaucoup qui sentent que la mémoire leur fait défaut, mais ils n'y attachent guère d'importance. Étonné, par exemple, de ce qu'il a oublié qu'il venait de me voir, le malade ajoute qu'il a toujours eu une mauvaise mémoire, et il n'y pense plus. Ils n'éprouvent ordinairement pas la douleur d'un souvenir qui ne revient pas, chose qui a ordinairement lieu chez des gens sains. Du reste, j'ai observé, chez deux malades, qu'ils avaient conscience de la faiblesse de leur mémoire; aussi l'un d'eux, quand on lui disait qu'il avait vu un tel ou un tel, demandait avec inquiétude s'il n'avait rien dit de désagréable au visiteur, s'il ne l'avait pas offensé, s'il n'avait pas dit de sottise. Les malades de cette catégorie font bien attention, en causant, à ne pas se tromper et à ne pas laisser voir leur défaillance de mémoire; aussi parlent-ils des choses en traits généraux, sans précision, et ils évitent les occasions de préciser les détails. Il faut encore faire remarquer que, parfois, ces malades, en présence d'une personne à qui ils veulent cacher leur infirmité, semblent recouvrer une certaine acuité de mémoire : ils paraissent se mieux souvenir et ne font pas les fautes qu'ils commettent sans cesse en présence des gens auxquels ils sont habitués. Mais

ils ne peuvent le faire que pour peu de temps comparativement; cette tension les lasse bientôt et ils retombent dans leur état naturel.

Désirant, autant que possible, déterminer avec précision ce qui disparaît de la mémoire de ces malades, nous avons pu, comme nous l'avons déjà dit, observer que le malade oublie les choses récentes. Il garde le souvenir de ce qui s'est passé antérieurement à la maladie, mais il perd la conscience des perceptions qu'il a éprouvées depuis le commencement de l'affection ou peu de temps avant. Chez la plupart, le souvenir s'arrête aux choses arrivées un mois ou quinze jours avant le début de la maladie. Un malade, par exemple, ne pouvait se rappeler que la nouvelle qu'il avait commencé à écrire était déjà imprimée en partie, bien qu'il l'ait vue imprimée trois semaines avant de tomber malade; un autre ne pouvait se souvenir du motif de la colère qui produisit sa maladie, bien qu'il se rappelât parfaitement tout ce qui avait eu lieu quinze jours auparavant. C'est ce qui arrive dans la plupart des cas.

Nous voyons donc que dans les cas typiques la mémoire perd le souvenir des perceptions reçues pendant la maladie ou quinze jours, trois semaines avant son commencement. Dans la plupart des cas, à une certaine période de la maladie, cette défaillance de mémoire s'étend à toutes les perceptions, soit des organes des sens, soit des procès intérieurs de l'intelligence. Mais en analysant en détail certains cas, on peut en tirer des conclusions intéressantes.

Ce qui nous frappe d'abord, c'est que, bien que le malade n'ait aucune conscience de ce qu'il garde des traces des impressions qu'il reçoit, ces traces cependant subsistent probablement et influent d'une manière ou d'une autre sur la marche des idées au moins dans l'activité intellectuelle inconsciente. Ce n'est que par là qu'on peut expliquer la sagacité de certains d'entre eux. Deux malades qui ne m'avaient pas connu avant leur affection devinaient toujours que j'étais médecin, bien qu'ils assurassent catégoriquement qu'ils me voyaient chaque fois pour la première fois. Voici un autre cas : j'électrisais un malade avec le courant galvanique de l'appareil de Spamer. Lorsque je lui demandai ce que j'allais lui faire et ce que je faisais chez lui chaque fois que je venais, il resta interdit et me répondit qu'il n'en savait rien. Je le priai de jeter un coup d'œil sur la table où se trouvait la boîte de la machine. Alors il me dit que je venais probablement l'électriser, et cependant je sais bien qu'il n'apprit à connaître cette machine que pendant sa maladie. Par conséquent, s'il n'avait pas gardé une trace de souvenir que cette boîte contenait une machine électrique, il n'aurait pu deviner si vite. Ensuite il arrive qu'on entre chez un malade pour la première fois, il tend la

main, il dit bonjour. On s'en va et on revient deux, trois minutes après; le malade ne dit plus bonjour et cependant, quand on lui demande s'il vous a vu, il répond négativement. Cependant on peut apercevoir dans sa manière d'agir que la trace du souvenir d'avoir vu la personne est dans son âme et agit d'une manière ou d'une autre sur les manifestations de son activité intellectuelle. Enfin ce qui prouve que les traces des perceptions reçues pendant la maladie, lorsque l'amnésie était très prononcée, subsistent, c'est le fait positif que, lorsque les malades commencent à guérir, ils racontent certains événements qui se sont passés pendant leur maladie et qu'ils semblaient avoir complètement oubliés; leur état s'étant amélioré, les traces de ces impressions reparaissent et deviennent conscientes. Ainsi l'un de mes malades, dont j'avais tracé la courbe du pouls au moyen du sphygmographe de Dudjeon, pendant la période de sa maladie où il oubliait tout au bout de deux, trois minutes, me rappela dix-huit mois après le commencement de sa maladie que j'avais apporté une petite machine dont il me décrivit l'aspect. Il y avait beaucoup de faits de ce genre chez ce malade, de façon qu'on peut affirmer que beaucoup de ce qui se faisait et se disait autour de lui, alors qu'il semblait tout oublier complètement, laissait des traces qui reparurent bien des mois après.

Ensuite ce qu'il y a d'intéressant c'est que souvent, lorsqu'il paraît que toutes les traces des perceptions extérieures et des procès intellectuels qui se sont produits dans le cerveau ont disparu, certains malades gardent le souvenir des sentiments qu'on a éveillés en eux. A voir comment un malade envisage tel ou tel objet, on s'aperçoit bien que l'image de l'objet a disparu de la mémoire et que l'aspect de l'objet ne rappelle pas au malade qui l'ait vu auparavant, qu'il s'éveille un écho du sentiment que cet objet a éveillé dans le malade la première fois. On le reconnaît à la manière dont ces malades traitent les gens qu'ils ont connus pendant leur maladie. Ils n'en reconnaissent pas la figure et croient toujours les voir pour la première fois; néanmoins les uns leur sont toujours sympathiques, d'autres antipathiques. Il en est de même pour les choses : un malade n'aimait guère les séances d'électrisation et, aussitôt qu'il voyait une machine électrique, il éprouvait un moment de mauvaise humeur, bien qu'il fût prêt à assurer que je voulais l'électriser pour la première fois. Il me semble qu'on ne peut expliquer cela qu'en supposant que la mémoire des émotions subsiste plus longtemps que celle des images.

Ensuite, lorsque le malade se rétablit, on peut remarquer qu'en général la maladie n'attaque pas également le souvenir de différents

objets, et la marche du rétablissement offre de l'intérêt sous ce rapport. Ordinairement au commencement l'affection s'étend à toute la mémoire, et puis le rétablissement fait voir que certaines parties se rétablissent plus vite que d'autres. Dans certains cas, l'on observe que la faculté de se rappeler le temps, c'est-à-dire de localiser les reproductions dans le temps passé, est la plus affectée et ne se rétablit pas de longtemps. Quelquefois le malade se souvient assez bien des faits; il dit qu'il a vu telle chose ou telle autre, qu'il a eu la visite de celui-ci ou de celui-là; il reconnaît les personnes dont il a fait la connaissance quand il les rencontre, mais il est complètement incapable de déterminer ce qui a eu lieu avant ou après, si tel événement est arrivé quinze jours ou deux années auparavant; tous les événements qu'il a vus ne se représentent pas dans une certaine perspective de temps; parfois celle-ci existe, mais elle s'étend à une très courte durée, c'est-à-dire que toutes les perceptions anciennes paraissent plus rapprochées du présent qu'elles ne le sont en réalité.

La mémoire des procès intellectuels qui se passent dans l'esprit du malade est profondément affectée, aussi reparaît-elle très tard. Lorsque le malade est déjà en état de se rappeler de nouveaux visages, de nouveaux lieux, il ne peut encore se souvenir de ce qu'il a dit et de ce qu'il n'a pas dit; c'est pourquoi des malades de cette espèce continuent encore pendant longtemps à redire les mêmes choses.

En général quand on observe pas à pas le rétablissement des cas graves d'amnésie, on peut tirer beaucoup de choses intéressantes pour déterminer les différences qualitatives de la forme que nous examinons. Nous avons eu l'occasion d'observer la marche de ce rétablissement dans un cas. Ce malade avait entièrement perdu la mémoire des choses récentes, comme je l'ai dit. Ensuite, une année après le début de la maladie, il commence à retenir certaines choses : il me reconnaît, il peut reconnaître certaines choses, certains objets, se rappelle ce qui lui est arrivé depuis peu, mais il ne peut déterminer l'époque où c'est arrivé et continue à se répéter. Il ne peut presque pas lire, car il oublie ce qu'il vient de parcourir; cependant, en revoyant une chose qu'il a lue, il peut dire qu'il l'a lue, mais ce qu'elle contient, il ne le sait pas. En même temps il se ressouvient de certaines choses qu'il a éprouvées dans la période la plus pénible de son amnésie : un fait qui s'est produit alors, reparaît dans sa conscience et il le décrit tel qu'il s'est passé en réalité. Cependant, ces souvenirs reviennent sans qu'il y ait effort de sa volonté et n'ont pas de liaison entre eux. Ce qui fait reparaître dans la conscience

ces faits passés, c'est ordinairement la ressemblance d'une impression présente avec l'impression oubliée. Le malade n'est pas en état de rappeler à son gré toute une série de faits consécutifs arrivés dans le temps de sa maladie; il n'a que quelques épisodes de la vie de ce temps, mais il ne pourrait dire comment ils doivent se suivre. Cependant, une fois que le malade s'est souvenu d'un incident de cette période obscure pour lui, il pourra toujours le rappeler activement, il appartient à sa vie consciente. De cette manière, peu à peu, cette période obscure se remplit de souvenirs des incidents. Ces souvenirs ne sont pas encore très clairs ni très fermes : c'est qu'il se rappelle non seulement les faits, mais encore les paroles dites en sa présence, et peut-être même ses rêves, et tout cela fait maintenant partie de sa conscience; tout cela ne présente qu'un chaos parce que si le malade se rappelle un fait il ne peut décider s'il s'est passé en réalité ou s'il l'a rêvé : la trace qu'a laissée un incident réellement arrivé se distingue peu par son intensité de celle d'un songe ou d'une idée du malade. C'est pour cela qu'il prend souvent pour une réalité ce qui n'a existé que dans son imagination.

Lorsque l'époque obscure de la première année de maladie fut en partie remplie de souvenirs de cette espèce, on put remarquer que le malade tâchait de les coordonner. Mais cette coordination n'était guère semblable à la réalité. Cela devint surtout visible la troisième année de la maladie lorsque le malade commença à exposer tout ce qu'il pensait. Ainsi il disait avoir été empoisonné, et empoisonné avec du plomb, et il se rappelle me l'avoir entendu dire au commencement de son affection. Il se rappelle même comment on l'a empoisonné en versant du vinaigre sur une planche de plomb. Cela lui a été dit pendant sa maladie par la personne même qui l'a empoisonné; elle est venue le voir et le lui a dit (le malade n'avait pas vu cette personne pendant sa maladie). Cette personne était ensuite soi-disant morte de méchanceté de n'avoir pu l'empoisonner tout à fait, etc. Le malade dit qu'il croit cela, que cela lui semble être arrivé de cette manière, mais il est d'accord que peut-être il confond ce qui est réellement arrivé avec ce qu'il a entendu dire et ce qu'il pense au moment présent. Ensuite deux pièces de monnaie de la collection du malade furent perdues pendant sa maladie. Lorsqu'il commença à se rétablir, il fut fort affligé d'apprendre que ces pièces n'étaient plus. Deux jours après, il affirmait que ces pièces avaient été prises par son beau-frère et il racontait avec beaucoup de détails que son beau-frère était venu lui montrer ses deux pièces en lui disant qu'il ne les verrait plus. En répétant ce récit, le malade se persuade de sa véracité et ne veut entendre aucune raison, quand on l'assure que ce

n'était pas arrivé. De cette façon le malade avait peuplé de faits fantastiques la sombre région du passé, autrement dit, il avait le délire. En même temps la mémoire lui revenait, de manière que la troisième année il se souvenait parfaitement de ce qu'il avait fait dans la journée, bien qu'il n'aimât pas encore à lire parce qu'il oubliait ce qu'il avait lu.

Dans un autre cas de rétablissement d'une grave amnésie de ce genre que j'ai eu l'occasion d'observer, il n'y a pas eu de délire. Dans ce cas, je n'ai eu l'occasion de voir le malade que dans la cinquième année de son affection. C'était un avocat qui faisait abus d'alcool. En 1881, il prit une fièvre après laquelle il se développa un trouble profond de l'activité psychique et une paralysie des membres inférieurs. Le malade fut placé dans un hôpital, et, d'après ses paroles, la paralysie disparut au bout de quelques mois; mais, depuis, il souffre d'un trouble profond de la mémoire qui, du reste, disparaît peu à peu. Les premiers temps de sa sortie de l'hôpital, il ne se souvenait absolument de rien de ce qui se faisait autour de lui; il oubliait tout. Cependant ses facultés intellectuelles étaient en si bon état qu'il pouvait bien remplir les fonctions de correcteur d'un journal; il pouvait très bien indiquer toutes les fautes d'une ligne et, pour ne pas perdre la ligne, il faisait des remarques au crayon; s'il n'avait pas eu ces points de repère il aurait peut-être toujours lu la même ligne. Il ne reconnaissait ni le lieu où il demeurait, ni ses nouvelles connaissances. Lorsque le journal où il travaillait cessa de paraître, il resta sans ouvrage et alors vinrent pour lui des temps durs, dont il n'avait gardé qu'un souvenir confus. Cependant la mémoire revenait peu à peu et quatre ans après le début de sa maladie il recommença à travailler comme avocat. C'est alors que j'eus l'occasion de le voir pour la première fois. C'était un homme de quarante ans, d'une bonne constitution. Il n'avait plus de traces de paralysie, ses jambes étaient robustes; seulement, la surface inférieure de l'orteil était insensible au courant faradique. Quant à la mémoire, elle était fortement troublée. Le malade se rappelait avec grand'peine ce qui était arrivé dernièrement. La conversation qu'il avait eue la veille, il l'oubliait le lendemain. La veille il avait travaillé, compulsé le dossier d'une affaire et le lendemain il ne se souvenait plus de cette affaire, de quoi il y était question, etc. S'il avait quelque chose à faire le lendemain, il devait l'inscrire, le mettre en un lieu évident, sinon il oubliait ce qu'il devait faire. Il est évident que ce manque de mémoire continuel était assez pénible pour le malade. Cependant il constatait lui-même que ce n'était pas de l'oubli absolu, mais seulement une impuissance à se rappeler les

choses à son gré, et il employait toutes les ruses possibles pour se placer dans des conditions favorables à la mémoire. Ainsi, en allant plaider une affaire (du reste la plupart de ses clients n'étaient pas des gens exigeants), lorsqu'il occupait sa place il ne pouvait absolument pas se rappeler de quoi il s'agissait, bien qu'il eût lu l'affaire la veille. Mais pour ne pas se trouver dans une position embarrassante il écrivait pour lui un abrégé de l'affaire et, en le lisant, il s'en remettait les détails et en plaidant il évitait les faits et employait les lieux communs qui convenaient au sujet. Il disait que, de cette manière, il pouvait bien conduire les affaires, d'autant plus qu'ayant un point de départ, il pouvait raisonner convenablement et donner des raisons plausibles.

Il se trouvait encore dans une position embarrassante, lorsqu'il rencontrait quelqu'un qui lui rappelait des débats très vifs qui avaient eu lieu la veille et qu'il avait conduits lui-même; il ne pouvait se rappeler ce que c'était et de quoi il avait été question. Mais sachant la faiblesse de sa mémoire, il tâchait de s'arranger de manière que celui qui lui parlait lui expliquât lui-même de quoi il s'agissait. Il répondait par un lieu commun et posait lui-même une question et peu à peu il se rappelait les débats de la veille, sans reliefs, sans images, mais assez clairement pour pouvoir continuer la conversation sur ce thème et ne pas contredire ce qu'il avait avancé la veille. Cependant la question de savoir si c'était là ce qu'il avait dit la veille l'inquiétait toujours, il craignait d'avoir avancé le contraire... Mais le malade dit que toutes ses connaissances l'assuraient qu'il ne se trompait pas, qu'il était conséquent avec lui-même, qu'il parlait en partant toujours des mêmes principes et qu'il n'y avait pas de contradiction dans ses paroles. Cette absence de contradiction et sa sagacité étonnaient le malade lui-même; il dit qu'il se trouve à tout moment dans une position où il se dit : « Ah! diable, me voilà pris, je ne sais vraiment pas de quoi il est question », et puis, peu à peu, l'affaire s'éclaircit et alors il dit ce qui convient. Cela lui donne de l'assurance et c'est pour cette raison que, dans les derniers temps, quoiqu'il oublie beaucoup de choses, il est devenu plus communicatif et ne craint plus de rencontrer quelqu'un. Du reste il croit avoir remarqué que maintenant il se rappelle plus de choses que par le passé : il se rappelle la plupart des incidents, mais ce souvenir est général, indécis; il ne peut toujours pas, malgré tous ses efforts, se rappeler les détails; mais s'il se rencontre une circonstance favorable, une partie de ces détails se reconstitue dans sa mémoire, mais avec si peu de relief, si indécis, que jamais il n'est en état d'affirmer qu'ils ont eu lieu.

Cette défaillance de mémoire concerne principalement les événements, c'est-à-dire les changements dans le temps; quant aux perceptions de l'espace et aux sensations visuelles, elles se rappellent généralement mieux. Le malade s'en va tout seul dans la rue et reconnaît aussitôt la maison où il a été une fois; il peut, de mémoire, dessiner la maison qu'il habite, la maison de campagne où il a passé l'été; il reconnaît toutes ses nouvelles connaissances. Mais il ne peut se souvenir d'une conversation qu'il a eue avec ces connaissances, il ne peut même se rappeler s'il s'est entretenu avec eux.

Parfois le malade se rappelle des incidents antérieurs à la période de l'état grave de sa maladie : pour la plupart du temps une impression accidentelle évoque toute une série d'associations qui se rapportent à la vie passée, et souvent ce sont des souvenirs des offenses qu'il a souffertes. Le malade ressent ces offenses, mais, comme il l'assure, faiblement, sans énergie. Ensuite ses souvenirs paisibles disparaissent. En général, le malade assure qu'il a bien de la peine à reconstituer la continuité des images dans sa conscience; les images paraissent accidentelles et fragmentaires, mais, néanmoins (et c'est remarquable), le malade ne se contredit pas et, à première vue, il paraît parler d'après un plan arrêté, tandis que lui-même n'est occupé qu'à faire en sorte que ses idées découlent l'une de l'autre, et si on lui demande par quoi a commencé la conversation, il serait absolument dans l'impossibilité de le dire. A cause de toutes ces circonstances la lecture lui est impossible; après avoir lu deux, trois pages, il est obligé de retourner au commencement pour se rappeler de quoi il est question.

Ayant conscience de son état, le malade tâche de l'analyser et cette analyse porte les traces du trouble de sa mémoire. Il revient toujours aux mêmes choses et répète plusieurs fois ce qu'il a dit. Cette tendance à répéter se remarque aussi dans ses paroles.

Il a conscience lui-même qu'il lui manque de la vivacité, de l'énergie. En se rappelant ce qu'il était autrefois il reconnaît une profonde différence. Autrefois c'était un homme ardent, énergique, que les injustices révoltaient puissamment, tandis que maintenant il ne se révolte presque plus; il a une espèce de sang-froid, qui ne vient pas de la conscience de sa force, d'un point de vue élevé, mais qui est la suite de la faiblesse de l'énergie.

Pendant le cours ultérieur de la maladie, la mémoire du malade s'améliorait de plus en plus, il était plus content de son état et il devenait toujours plus apte à un travail intellectuel. Du reste, dans ce cas, l'amélioration était lente. Il arrive que l'amélioration de la mémoire dans des cas analogues est beaucoup plus rapide. Parfois

on voit des malades avec une amnésie aiguë, c'est-à-dire avec une défaillance de mémoire et, deux ou trois mois après, le malade se rappelle tout de nouveau. D'un autre côté il arrive aussi que la maladie ne passe pas, mais s'accroît de jour en jour. Dans ces cas la particularité caractéristique de l'amnésie dont nous parlons n'est pas si nette, car, avec l'oubli des choses récentes, il se développe aussi l'oubli des choses anciennes; le malade confond tout, oublie même son propre nom. Du reste cette dernière issue ne peut intéresser que le médecin et non le psychologue. Le psychologue s'intéresse plutôt, il me semble, à la forme moyenne que nous décrivons, comme la plus caractéristique.

Autant que j'en puis juger, il me semble que, pour un homme qui étudie les lois de la vie psychique normale, les cas que j'ai décrits peuvent présenter de l'intérêt sous les rapports suivants : 1° on est frappé de voir que les perceptions récentes peuvent disparaître de la mémoire presque subitement : le fait s'est à peine accompli que le malade ne peut plus se le rappeler; 2° cependant on s'aperçoit que si le malade ne peut absolument pas se rappeler ce qui vient de se passer, la trace de ce fait reste néanmoins dans son esprit et, quelque temps après, parfois après un an, elle reparaît dans la conscience. Ce que le malade avait oublié subitement devient capable d'être rappelé à la mémoire. En même temps nous remarquons que toute une série de traces, qui ne peuvent aucunement être rétablies dans la conscience ni activement, ni passivement, continuent à exister dans la vie inconsciente, continuent à diriger la marche des idées du malade, lui suggérant telles ou telles autres déductions et décisions. Cela me paraît être l'une des particularités les plus intéressantes du trouble dont nous parlons. La troisième particularité c'est que, à côté de l'oubli de toutes les choses récentes, et de tout ce qui est arrivé durant la maladie, oubli qui se fait presque momentanément, le souvenir des choses anciennes qui ont eu lieu avant la maladie se conserve parfois parfaitement.

Enfin, 4° il est intéressant de voir que tous les différents genres de souvenirs ne s'effacent pas aussi facilement les uns que les autres. Cette dernière particularité est tout à fait conforme aux conclusions auxquelles est arrivé M. Ribot dans son travail sur « les Maladies de la mémoire ». Nous devons d'abord constater que la destruction de la mémoire ne se fait pas de la même manière pour les différents genres de perceptions : dans presque tous les cas la mémoire des habitudes a persisté le plus longtemps, la mémoire des faits anciens s'est conservée longtemps, mais moins de temps que la mémoire des habitudes. Les impressions récentes s'effaçaient presque toutes de la

mémoire, mais, parmi elles, comme nous l'avons dit, la mémoire des émotions et des sentiments était conservée (la mémoire des sens subsiste pour la plus grande partie), ce qui s'accorde avec l'opinion de M. Ribot. Également nous voyons de l'accord avec ses conclusions dans le fait que la faculté de localisation dans le temps a été troublée si longtemps. Le souvenir des images des objets extérieurs s'est conservé plus longtemps que le souvenir des procès intellectuels qui avaient lieu dans le cerveau du malade.

Cette gradation dans la force de résistance des différents groupes d'images a été expliquée, autant que c'est possible, par M. Ribot, et mes observations ne peuvent que confirmer ses conclusions.

Je vais m'occuper d'un autre côté des désordres de la mémoire et d'abord je veux m'arrêter sur la question de savoir quel genre de mémoire est le plus troublé dans tous nos cas. Comme on le sait, ce que nous appelons mémoire, c'est-à-dire la faculté de reproduire les impressions reçues, est due : 1° à la faculté des éléments nerveux de garder la trace des impressions reçues (mémoire de fixation) et 2° à la propriété de reproduire ces traces (mémoire d'évocation). On se demande alors laquelle de ces deux espèces est dérangée? MM. Richet, Rouillard, Ball et d'autres médecins affirment que le système nerveux de l'homme est organisé de manière à conserver même les impressions les plus minimes qu'elle reçoit. Rouillard s'exprime ainsi [1] : « La mémoire conserve éternellement les impressions reçues. Si certains faits paraissent être sortis de la mémoire, il n'en est rien : tant que les cellules nerveuses n'ont pas été détruites, elles ont gardé la faculté de conserver le souvenir d'un fait ; ce qui est perdu, momentanément du reste, c'est la faculté de reproduire. » Il s'ensuit que le plus souvent l'amnésie est due, non à la perte de la faculté de fixer les impressions, mais à la perte de la faculté de les reproduire. Mais ordinairement il nous est très difficile de juger si la trace des impressions s'est conservée ; en effet, si la faculté de reproduire est troublée, nous ne pouvons plus savoir si les traces sont restées ou si elles se sont effacées. C'est pourquoi tous les cas où l'on peut prouver que dans les désordres de mémoire la faculté de fixation est vraiment restée, sont intéressants pour un psychologue. Sous ce rapport nos observations sont très édifiantes. Nous avons vu, dans un cas, que lorsque le malade paraissait tout oublier, cependant les impressions qu'il recevait et qui paraissaient s'effacer au même instant de sa mémoire, laissaient une trace dans son système nerveux, et, plus

1. Rouillard, *Essai sur les amnésies*. Thèse, Paris, 1885, page 28.

tard, lorsque la faculté de reproduction commença à se rétablir, ces traces reparurent tout à coup.

Nous voyons donc que, dans la plupart des cas que nous avons observés, la faculté de fixation subsistait. On ne peut cependant en conclure qu'elle ne fût pas dérangée du tout. Il est probable qu'elle était modifiée quantitativement, c'est-à-dire qu'elle devenait plus faible, que les traces des impressions étaient moins vives qu'à l'état normal, mais les traces restaient et par conséquent la faculté de fixation subsistait.

Du reste, nous aurons l'occasion d'en parler avec plus de détails, parce que nous aurons besoin de revenir à ce sujet pour résoudre les questions qui nous intéressent le plus dans l'amnésie dont nous parlons, savoir : 1° pourquoi l'amnésie est-elle presque exclusivement bornée à l'oubli de ce qui s'est passé pendant la maladie (ou à ce qui lui est un peu antérieur) et 2° comment des impressions qui paraissaient oubliées peuvent-elles être reproduites dans la conscience?

Pour répondre à ces questions, il nous faut examiner les conditions de l'existence de la mémoire. Nous avons déjà dit que la mémoire était due 1° à la faculté de fixation et 2° à celle d'évocation ou reproduction. La faculté de fixation est due à une propriété particulière des éléments nerveux. Cette propriété est une vertu organique de la cellule nerveuse. M. Charles Richet, qui a mis en évidence cette particularité dans son article sur « les Origines et les modalités de la mémoire [1] », explique que cette faculté de garder des traces, faculté qui appartient aux propriétés essentielles de la substance des éléments nerveux, se résume en ce que, grâce à une particularité de constitution, toute impulsion qui agit sur l'élément nerveux se prolonge, c'est-à-dire, quoique l'impulsion n'ait duré qu'une partie d'une seconde, l'excitation, la vibration de l'élément nerveux dure bien plus longtemps et les traces de cette vibration sont conservées pour toujours dans l'élément nerveux, et elles y restent à l'état latent, mais, parfois, sous de certaines conditions, elles peuvent se reproduire. L'intensité de la faculté de fixation des éléments nerveux dépend en grande partie de sa faculté de prolonger la vibration, parce que plus la vibration est de longue durée, plus intensive en est la trace. Les éléments qui sont le plus doués de cette puissance sont les éléments nerveux qui servent à l'activité psychique, de manière qu'on peut supposer, avec beaucoup de vraisemblance, ce que certains faits confirment, que toute impression, fût-ce la plus faible, laisse sa trace dans cette région du système nerveux de

1. *Revue philosophique*, 1886, t. VI.

l'homme. Sans doute la netteté des traces ne sera pas la même, et cette netteté dépend d'un côté de l'état du système nerveux, de l'autre côté de la nature de l'impression. Que l'état du système nerveux influe sur le degré de la faculté de fixation : nous pouvons voir que dans différentes maladies, surtout dans l'action des poisons qui agissent sur l'intelligence (tels que le vin, l'opium, le chloroforme, etc.), la faculté de fixer diminue, bien qu'elle ne s'anéantisse pas complètement. D'un autre côté, la puissance de fixation d'une impression dépend aussi de la nature de l'impression elle-même, surtout de la réaction psychique qu'elle éveille en nous; plus cette réaction est puissante, plus la durée des vibrations de la cellule est longue et par conséquent plus la trace est profonde. C'est pour cela que nous pouvons en partie augmenter à notre gré la fixation de certaines impressions : en y dirigeant notre attention, nous prolongeons la durée de l'impression et par là nous rendons la trace plus durable.

Mais quelle est donc la nature, qu'est-ce qui fait l'essence de cette trace? — Sans doute, nous ne pouvons répondre à cette question qu'hypothétiquement. — Peut-être est-ce un déplacement des molécules des éléments nerveux qui subsiste longtemps et qui leur procure une plus grande « disposition » à la fonction, autrement dit ces éléments nerveux entrent plus facilement en activité; peut-être est-ce la fonction même des éléments nerveux, la fonction, ou la vibration, qui persiste toujours dès que ces éléments ont été mis en activité, mais une vibration tellement faible qu'elle ne peut pas produire un état de conscience.

Autre chose est de savoir lesquels des éléments nerveux gardent ces traces : sont-ce les cellules ou les tubes nerveux?

Nous savons que les masses centrales du système nerveux, c'est-à-dire l'encéphale et la moelle épinière, sont composées de cellules nerveuses qui en sont les centres, et de tubes nerveux qui en forment les conducteurs. Nous trouvons la même constitution dans la partie de l'encéphale qui a le plus de rapports avec l'activité psychique, c'est-à-dire avec la couche corticale de l'encéphale. Là aussi, nous voyons une infinité de cellules nerveuses et de tubes nerveux. Une partie de ces tubes nerveux est destinée à relier les cellules de la substance corticale au monde extérieur, c'est-à-dire à y porter aux cellules les impressions sensorielles et à en emporter les impulsions motrices; une autre partie de ces tubes est destinée à relier les cellules entre elles. Ceux-ci, c'est-à-dire ceux qui relient les cellules, forment ce qu'on appelle le système d'association. Il existe une hypothèse qui attribue à ce système la fonction de relier entre elles nos images, en d'autres termes, c'est à ce système que nous devons l'association des idées.

En effet, sans elles, il serait difficile d'expliquer la combinaison des images et des idées, tandis qu'avec elles c'est relativement facile. Supposons qu'un homme ait perçu l'impression d'une cloche qui sonne. Le son, au moyen de l'organe de l'ouïe et des nerfs conducteurs, arrive aux cellules A de la substance corticale de la région temporale de l'encéphale. En même temps l'œil reçoit l'impression de la couleur et de la forme de cette cloche, mais ces impressions sont perçues par des cellules d'une autre partie du cerveau, B et C. L'excitation de ces cellules A et B ayant eu lieu en même temps, il s'établit entre elles un rapport qui fait que dorénavant elles seront aussi excitées simultanément, s'il se présente dans la nature une cause qui n'excite qu'une seule de ces cellules, c'est-à-dire que si l'on entend un son, on a aussitôt par association l'image de la forme et de la couleur de la cloche. Cette relation paraît s'établir parce que le courant nerveux passe plus facilement par les tubes d'association qui relient les cellules A, B et C, que par d'autres voies, ces tubes d'associations ayant déjà été excités simultanément. De cette manière, grâce à l'existence de ces tubes d'association, plusieurs groupes de centres nerveux peuvent conserver les traces ou les résidus d'excitations simultanées antérieures. Après cette digression nous pouvons plus facilement aborder la question de savoir si les traces des impressions sont conservées dans les cellules seules, ou si elles le sont également dans les tubes nerveux qui forment les voies d'associations et, d'après tout ce que nous venons de dire, nous devons répondre qu'il est difficile d'admettre théoriquement que, dans les tubes nerveux, il ne se fasse pas de changements moléculaires analogues et puis, d'un autre côté, nous avons beaucoup de faits, qu'on ne pourrait presque pas expliquer, sans admettre que dans les tubes nerveux qui servent de conducteurs, grâce à des excitations réitérées, il se fasse des modications qui les rendent plus aptes à la conductibilité. Les différentes associations d'images appartiennent au nombre de ces faits. En présence de tout cela, nous devons croire que la fixation des impressions a lieu dans les tubes aussi bien que dans les cellules. C'est d'autant plus probable que l'on ne peut admettre qu'une impression soit fixée dans une seule cellule; il est plus probable que toute impression reste fixée dans plusieurs cellules et pour que cette impression puisse être reproduite plus tard, il faut que toutes ces cellules qui ont conservé les éléments de la même impression puissent être excitées d'une manière tout harmonique (simultanément ou dans une certaine succession). Cela ne peut arriver que si, dans les conducteurs qui les relient, il s'est conservé aussi des traces de l'excitation qui s'est produite pendant l'impression. Nous voyons

donc que le plus probable, c'est que la fixation des impressions se fait dans les cellules nerveuses et dans les tubes nerveux du système d'association.

Bien des faits nous font supposer que plus il y a de groupes associés pour former une impression, plus les traces en seront résistantes. C'est ce qui explique ce que dit M. Richet que la trace de l'impression est d'autant plus profonde que la réaction psychique qu'elle produit est puissante. C'est la raison aussi pour laquelle, si nous voulons nous souvenir de quelque chose, nous tâchons de rétablir la relation de ce souvenir à toute une suite d'autres impressions. Par conséquent, les traces les plus résistantes doivent être celles qui embrassent le plus grand nombre de groupes de cellules associées.

Quoi qu'il en soit, quelque profondes que soient les traces des impressions passées, restant à l'état latent, elles seraient nulles pour la vie psychique, si nous ne possédions la faculté d'évocation (de reproduction). Grâce à cette faculté, les traces latentes sont rappelées à l'activité et influent sur le cours des procès psychiques. Cette propriété est la mémoire d'évocation (Richet). Grâce à cette faculté les traces des impressions passées sont ravivées et deviennent conscientes. La mémoire dépend donc de la reproduction des traces des impressions antérieures, reproduction qui doit être assez vive pour être consciente.

Est-ce que cela veut dire que la reproduction des traces est toujours consciente? M. Richet pense que non, que l'on doit admettre une reproduction des traces inconscientes. Il y a une masse de faits qui nous indiquent que nos actions, la direction de notre attention, etc., se trouvent sous l'influence d'impressions antérieures, inconscientes pour nous; on ne peut l'expliquer qu'en reconnaissant que ces traces sont reproduites, mais si faiblement qu'elles n'arrivent pas à l'état conscient. En effet, pour qu'un procès psychique devienne conscient, il doit posséder un certain degré d'intensité et de durée. S'il ne les a pas, il ne sera pas conscient. Il s'ensuit que toutes les reproductions d'impressions qui n'atteignent pas ce degré d'intensité et de durée restent inconscients; mais cela ne les empêche pas d'influer sur le cours du raisonnement, sur l'humeur : la mémoire de ces productions inconscientes peut avoir des effets importants et nous en avons vu une confirmation dans les cas que nous avons exposés.

Il s'agit de savoir maintenant de quoi dépend la reproduction des traces fixées; quel est le mécanisme qui pourrait le faire? Les observations constatent que cela se produit *passivement* : 1° lorsque l'im-

pression est reproduite alors que nous en recevons une autre pareille ; 2° lorsque nous percevons une impression qui a quelque analogie avec l'ancienne, ou *activement*, lorsque, voulant nous rappeler quelque chose, nous portons notre attention sur ce qui est en rapport avec la chose que nous voulons nous rappeler, parce que nous savons, par expérience, que cette relation fera revivre en notre conscience ce que nous voulions rappeler : si je voulais, par exemple, me rappeler où Pierre a mis une chose, je me représente la figure de Pierre, son attitude et, dans ma conscience, se reproduisent alors les traces de ses actions. Tout cela se passe selon les lois des associations des idées ; mais pour que ces traces d'impressions antérieures puissent être reproduites, il faut qu'elles soient associées. Nous savons que la constitution de l'encéphale présente toutes les conditions favorables à ce qu'il se forme un nombre infini de ces associations, grâce à l'existence de tout un système de filaments nerveux auxquels on ne peut attribuer que le rôle de voies d'associations. Les observations des particularités de la vie psychique de l'homme font supposer que les associations d'idées sont développées au plus haut degré en lui ; il faut croire que chaque impression reçue, faisant vibrer avec force le groupe de cellules qui la perçoit, évoque en même temps une vibration d'autres cellules nerveuses, grâce à leur liaison d'association. Cette excitation par association peut être parfois assez vive pour devenir consciente ; d'autres fois elle n'arrive pas à l'état conscient ; mais, néanmoins, la trace de cette vibration subsiste et cela avive encore le lien d'association d'un groupe de cellules avec un autre, de façon que l'excitation d'un de ces groupes appelle inévitablement celle de l'autre. De cette manière, dans l'épais réseau des groupes des éléments nerveux reliés entre eux, il s'établit des associations très intimes entre quelques-uns de ces groupes, des relations plus éloignées avec d'autres et, enfin, de très faibles avec une autre partie. La faculté de reproduction des traces n'est autre qu'un procès nerveux qui se propage, d'après la loi d'association, d'un groupe de cellules à un autre et finit par atteindre celui qui conserve la trace de ce qu'on veut se rappeler. Parfois pour évoquer dans la conscience un souvenir, le procès nerveux doit passer par toute une série de groupes associés, dont l'excitation n'arrivera pas à la conscience, parce que l'excitation de ce groupe d'éléments n'est pas assez intense pour évoquer une réaction consciente, mais elle est assez suffisante pour pouvoir passer au groupe suivant avec lequel il est associé, et si ce troisième groupe est plus apte à l'excitation, due en partie à l'intensité des traces qu'il a gardées, et en partie à l'aperception active d'un autre côté, cette excitation devient consciente, de façon

que dans la conscience l'idée passe du premier groupe au troisième, en sautant le deuxième, qui n'est pas parvenu à l'état conscient. Il s'ensuit :

1° Que plus il s'est établi d'associations entre une impression et d'autres, plus il est facile de la rappeler, parce qu'il y a plus de chances que l'excitation trouvera sur son chemin un groupe de cellules qui aura perçu l'impression. C'est pourquoi il y a des impressions que l'on se rappelle souvent et d'autres qu'il est très difficile d'évoquer, parce qu'on trouve avec peine la voie par laquelle l'excitation est arrivée aux éléments qui en conservent la trace.

2° Que l'aptitude des impressions à être évoquées dans la conscience dépend de l'excitabilité des éléments nerveux qui en conservent les traces; et cela dépend en partie de l'intégrité de ces éléments, en partie de l'intensité des traces qui y sont restées; plus les traces sont profondes, plus l'excitabilité est vive.

Nous pouvons déjà dire *a priori* quelles impressions seront rappelées plus souvent, et lesquelles, plus rarement; lesquelles s'effaceront plus vite de la mémoire, lesquelles seront plus durables. Il est évident que les impressions qui auront laissé les plus profondes traces, dont les relations associatives seront les plus nombreuses, seront les plus résistantes et s'effaceront le plus difficilement. Au contraire, les impressions nouvelles qui n'auront pas encore eu le temps de s'associer solidement à la totalité des autres impressions, disparaitront plus vite. Ensuite, les impressions qu'aura accompagnées une puissante réaction psychique se conserveront, pour la plupart, plus longtemps que celles qui seront accompagnées d'une réaction plus faible; c'est la raison pour laquelle les impressions violentes subsistent plus longtemps que les impressions légères, et que la mémoire des sentiments chez l'homme normal est de plus longue durée que celle des procès intellectuels. Enfin, les impressions perçues alors que la faculté de fixation était affaiblie par un état morbide ou par une intoxication, restent inaccessibles pour la mémoire. On peut expliquer ainsi l'amnésie dans les cas d'ivresse ou d'épilepsie.

Cette différence de la résistance de la mémoire des différentes catégories d'impressions a été établie par M. Ribot dans son livre intitulé « les Maladies de la mémoire », et nous avons déjà fait remarquer que nos observations confirment en grande partie ses conclusions.

Usons donc maintenant de ces données sur l'étude de la mémoire pour expliquer les particularités de nos cas d'amnésie. Commençons par l'explication de la plus simple. Nous avons vu que dans la période

de rétablissement, dans nos cas, le désordre de la mémoire se montrait, non comme une amnésie complète, c'est-à-dire une absence de la mémoire, mais comme un affaiblissement : les impressions étaient retenues, mais pour les reproduire il fallait des efforts particuliers; le malade croyait parfois qu'il ne se rappelait plus rien de ce qu'il avait éprouvé antérieurement, et, cependant, en recourant à certaines précautions, attendant qu'une impression fortuite vînt rappeler à l'activité le groupe d'éléments nerveux qui conservait la trace de ce qu'il croyait oublié, il se souvenait tout à coup du passé avec plus ou moins de détails. Le cerveau du malade gardait la trace des impressions vécues, mais elles étaient si bien cachées que l'impulsion ne pouvait y parvenir par les voies communes. Qu'est-ce que cela prouve? Que la faculté de reproduction était fortement troublée, et ce n'est pas parce que les traces n'étaient pas en état d'être excitées avec assez d'intensité pour donner des images conscientes, mais parce que les voies du flux nerveux à ces traces étaient rendues difficiles. Les voies intactes qui associaient différents groupes d'images paraissaient peu nombreuses et c'est pour cela qu'il était difficile d'y parvenir. Cette particularité s'explique donc par l'état morbide des voies d'association.

Dans cet état les traces elles-mêmes paraissaient assez bien fixées, chose qui se faisait voir parce que, lorsque l'excitation y parvenait, elles étaient reproduites et reparaissaient dans la conscience. Mais dans les périodes graves, nous avons vu que ces traces ne pouvaient plus être rendues conscientes : l'homme avait beau faire, il ne pouvait se souvenir de rien; même lorsque l'impression se répétait ponctuellement (ce qui est la voie la plus facile du souvenir), le souvenir ne se reproduisait pas. Dans cet état la faculté de reproduction n'est pas affaiblie, elle n'existe plus. Mais en même temps nous avons vu reproduire un fait étrange : tout ce qui avait été perçu avant une certaine époque était rappelé, reproduit; ce qui avait eu lieu après, ne l'était pas. D'où vient cette différence? Si c'était seulement un désordre de la faculté de reproduction, il aurait dû, ce semble, s'étendre également aux impressions antérieures. Pourquoi les traces antérieures se reproduisirent-elles, et les récentes non? On pourrait croire qu'il n'existe pas de traces des impressions nouvelles. Mais nous avons vu qu'elles existaient, puisque le malade, au bout d'un an ou deux, se rappelait ce qu'il avait perçu alors. Il y a donc des traces, mais il est évident qu'il y a une différence essentielle entre la condition de leur conservation et celle de la conservation de la trace des impressions antérieures, et de plus il est évident que ces conditions ont dû changer dans le cours de la maladie, parce que ce qui

ne pouvait être rappelé revenait à la mémoire au bout d'un an ou deux. Quelles sont donc ces conditions?

Nous avons déjà dit que la solidité des traces dépend en grande partie du nombre et de la solidité des associations qui y prennent part : les anciennes impressions, les habitudes, associées à un nombre infini d'éléments nerveux, résistent le plus à la destruction; les nouvelles, qui ont peu d'associations, s'effacent plus vite. Il est probable que c'est dans la différence qualitative et quantitative des associations que se trouve l'explication du phénomène qui nous intéresse. Supposons qu'un jour la faculté des conducteurs d'exercer leur activité d'association soit dérangée; supposons qu'elle ne disparaisse pas complètement, mais qu'elle soit bien affaiblie : qu'en doit-il suivre? Les nouvelles impressions parviendront à la conscience, y seront perçues, y laisseront une trace dans les éléments nerveux qui les auront perçues, mais ces perceptions n'entreront pas en association solide avec les autres perceptions. Même les impressions perçues aussitôt après ne s'associeront pas aux premières, de manière que nous n'aurons pas la chaîne d'impressions successives qui s'établissent à l'état normal, et c'est pour cela que l'impression, même en laissant une trace dans les éléments nerveux, se perdra dans les profondeurs de la vie psychique. C'est ainsi qu'on peut expliquer qu'une impression est oubliée aussitôt qu'une nouvelle impression l'a remplacée et qu'elle ne peut plus être rappelée avant que les conditions de la liaison associative soient améliorées. Cependant les anciennes impressions, dont les liaisons d'association sont solidement établies par une répétition fréquente et une existence de beaucoup d'années, pourront se reproduire dans la conscience même sous ces nouvelles conditions. Ce qui prouve que la solidité de la liaison d'association de ces anciennes impressions y joue le rôle essentiel, c'est que les impressions perçues peu avant le début de la maladie ne se reproduisent pas non plus; on ne peut douter qu'elles soient fixées, que les traces en soient conservées; mais, grâce à leur origine récente, elles sont peu associées, c'est pour cela que le désordre des voies d'association a troublé leurs relations. Voilà les effets des troubles fonctionnels de la faculté de l'appareil d'association.

Voyons maintenant ce qui va se passer lorsque la faculté fonctionnelle commencera à se rétablir : la voie de l'innervation sera rendue plus facile, bien qu'elle soit encore embarrassée; par conséquent le procès d'innervation portera l'excitation aux éléments qui gardent la trace d'impressions anciennes, mais cette excitation sera encore si faible qu'elle ne pourra provoquer une activité assez

intense et durable pour pouvoir faire naître une image consciente. Il y aura des souvenirs alors, mais ils ne parviendront pas jusqu'à la conscience; ils resteront encore et agiront dans la sphère inconsciente. Cela explique la sagacité des malades que j'ai fait remarquer et qui est possible en l'absence totale de mémoire consciente.

Le rétablissement des voies d'association continue, et, enfin, le procès d'innervation se propage avec assez d'intensité pour pouvoir reproduire des images conscientes, d'autant plus que les éléments qui conservent les traces d'impressions, grâce à la renaissance qui continue, fortifient leurs associations avec les autres, étendent de plus en plus leurs racines dans la vie psychique. Dans cet état les malades sont capables d'avoir des souvenirs conscients, bien qu'ils ne puissent pas, pour la plupart du temps, les évoquer activement, ni les localiser dans le temps, ni même les qualifier régulièrement; ils ne peuvent pas, par exemple, distinguer ce qui s'est passé réellement de ce qu'ils n'ont vu qu'en imagination. Peu à peu la renaissance des voies d'association va plus loin, les impressions reparaissent dans la conscience avec un plus grand nombre d'associations, et alors le malade est en état de qualifier les traces de ces impressions, de les comparer, de les localiser dans le temps, etc. Peu à peu, il acquiert la connaissance des voies par lesquelles se reproduisent les impressions oubliées, et le malade peut porter, à son gré, son attention de manière que l'excitation trouve cette voie et que l'impression oubliée soit reproduite. C'est ainsi que se rétablit la mémoire active et le rétablissement ultérieur se fait voir dans son perfectionnement.

C'est ainsi que les choses se passent dans des conditions favorables, pendant le rétablissement. Au contraire, dans des conditions défavorables le désordre de l'appareil d'association devient plus profond; par conséquent, le nombre des voies d'association désorganisées étant plus nombreux, le degré de leur désorganisation est plus grand. Par suite la faculté fonctionnelle des anciennes associations s'amoindrit aussi; les anciens souvenirs ne se reproduisent plus non plus dans la conscience. L'amnésie devient toujours plus profonde et peut atteindre son plus haut degré.

C'est ainsi que nous pouvons expliquer par l'affection de l'appareil d'association les particularités de l'amnésie sur laquelle nous avons attiré l'attention, de même que les différents degrés de cette amnésie dans les différents cas. L'appareil d'association est composé de tubes nerveux, reliés à quelques-unes des cellules nerveuses de la couche corticale; il me semble qu'on peut expliquer le développement de cette amnésie par le dérangement des tubes ner-

veux qui font partie de l'appareil d'association. Il peut se faire que la cellule elle-même souffre en même temps, mais son état morbide ne peut, en tout cas, jouer le rôle principal dans cette forme de maladie, parce que, dans le cas de désorganisation grave de la constitution de la cellule nerveuse, on ne pourrait expliquer le rétablissement de la mémoire que nous avons observé, et, d'un autre côté, on ne peut expliquer la longue durée de la maladie par un trouble faible. Au contraire, dans les tubes nerveux, des désordres profonds même peuvent se rétablir; tant que subsiste le cylindre-axe, le tube nerveux peut se reconstituer. Cependant, même sans que le cylindre-axe disparaisse, les tubes nerveux peuvent éprouver des altérations essentielles qui sont suffisantes pour troubler leurs fonctions pour longtemps. Nous savons, par exemple, que même de faibles altérations de la myéline qui entoure le cylindre-axe doivent produire des troubles de la faculté fonctionnelle du tronc nerveux; selon Meynert, qui s'appuie sur les recherches de Kühne et de Hoppe-Seiler, on peut croire que la substance médullaire (myéline), grâce aux propriétés du protagon qu'elle renferme, contribue à la nutrition du cylindre-axe, et, par suite, à la conductibilité de l'excitation. Cependant nous savons que la destruction complète de la substance médullaire n'entraîne pas après elle la destruction du tube nerveux, tant qu'existe le cylindre-axe; après quelque temps la substance médullaire peut se reconstituer et le tube nerveux peut renaître; même, quand le cylindre-axe est détruit le tube nerveux peut renaître, mais avec plus de peine et pas toujours, et, alors, le trouble fonctionnel, bien que capable de se rétablir, devra durer longtemps et ne pourra probablement jamais se rétablir intégralement. Mais si la cellule liée à un tube nerveux est détruite, la renaissance est presque impossible.

Ainsi donc, dans les différents degrés de désorganisation de l'intégrité des éléments de l'appareil d'association, nous pouvons trouver une explication suffisante pour les différents degrés de désordres que nous avons observés dans cette forme d'amnésie. Supposons que ce désordre ne soit pas uniforme dans toutes les parties de l'appareil, c'est-à-dire que, dans quelques-unes, il soit plus grave, dans d'autres, faible, dans d'autres encore qu'il n'en existe pas, et nous pourrons expliquer tous les phénomènes observés.

En donnant cette explication, je sais bien qu'elle n'est pas de grande valeur, parce qu'elle ne s'appuie pas sur des faits anatomiques, et qu'un seul fait de cette nature peut l'anéantir en un moment. Néanmoins, je m'y arrête, pour avoir au moins un fil conducteur dans les recherches anatomiques, l'appareil d'association

devant être exploré à fond. On peut trouver un faible appui de cette explication dans le fait que, dans les paralysies de la névrite multiple, on trouve comme substratum anatomique des altérations des tubes nerveux, et tout d'abord des modifications de la myéline, c'est-à-dire de la partie constitutive dont nous avons dit que l'altération pouvait nous expliquer les cas de reconstitution rapide de la mémoire.

Du reste, cette circonstance est plus importante pour le médecin que pour le psychologue. Il me semble que pour un psychologue la totalité des faits présente de l'intérêt, quelque explication qu'on en donne. Cette totalité des faits nous donne la possibilité de présenter avec un peu plus de clarté les conditions de fixation des impressions; elle nous montre leur faculté de se conserver longtemps à l'état latent sans pouvoir être reproduits; elle nous fait voir qu'ils peuvent être reproduits avec une intensité si faible que leur reproduction reste inconsciente, cependant elle influe sur l'humeur et en partie sur la marche des idées. Par là nous pénétrons dans la région de la vie psychique où se forment les idées (sphère des idées inconscientes), dont l'étude promet de donner des explications sur des phénomènes aussi intéressants que l'inspiration du poète, le génie de l'inventeur, tout ce qui fait le substratum de la personnalité.

KORSAKOFF,
Privat-docent de psychiatrie
à l'Université de Moscou.

SUR L'ORIGINE ET LA VALEUR

DE L'IDÉE DE RACINE ET DE SUFFIXE

DANS LES LANGUES INDO-EUROPÉENNES [1]

Que faut-il entendre au juste par une racine? Telle est la question que les grammairiens proprement dits, d'un côté, et les philosophes, de l'autre, posent avec insistance aux linguistes, sans que ceux-ci soient parvenus jusqu'à présent, à ce qu'il semble, à satisfaire pleinement la curiosité bien naturelle de leurs interrogateurs.

Ce qui va suivre aura pour objet de dégager la réponse à cette demande que suggèrent, dans le domaine des langues indo-européennes, l'histoire de la grammaire et l'examen des faits grammaticaux.

J'ai essayé autrefois de montrer comment l'école de Bopp avait dépassé la portée des observations des grammairiens de l'Inde ancienne à propos des différents degrés du vocalisme sanscrit [2]. Là où ceux-ci n'avaient eu en vue qu'un but essentiellement pratique et mnémotechnique, on voulut voir un dessein d'explication, ou tout au moins on s'efforça d'interpréter les faits comme si les classifications tout empiriques de Pânini impliquaient des notions certaines sur les rapports historiques ou chronologiques des phénomènes grammaticaux dont il s'est occupé. Ainsi, Pânini étant parti de l'état faible du vocalisme sanscrit pour donner la formule des deux états forts (*guna* et *vriddhi*), on se hâta d'en tirer la conclusion que l'état faible était le point de départ réel des états forts et, par suite, que la théorie du renforcement devait servir de base à toute explication du vocalisme des idiomes indo-européens. Alors que tous les faits observables nous

1. Ce travail a été l'objet d'une lecture à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, séance du 14 juin dernier.
2. Dans une Linguistique évolutionniste.

montrent ce vocalisme allant de plus en plus en s'amincissant, on fit un dogme du principe contraire, sur la principale autorité d'un système datant de plus de deux mille ans et émanant d'observateurs dont le moindre souci avait été d'établir une filiation entre les formes dont ils avaient reconnu et mis en relief les analogies.

Ce qui s'est passé à cet égard pour le vocalisme a eu son pendant exact en ce qui concerve la dérivation. Toute cette partie de la grammaire analytique est fondée, comme on le sait, dans la pratique actuelle sur la conception des racines et des suffixes. Or, ici encore, les observations empiriques des anciens grammairiens hindous ont été prises pour ce qu'elles n'étaient pas, pour ce qu'elles ne se proposaient pas d'être, pour ce qu'elles ne pouvaient pas être, c'est-à-dire pour la résultante de vues profondes et justes sur la nature intime des choses du langage. Nous nous rendrons facilement compte de la valeur réelle et de la véritable portée de ces observations en examinant, ce qui est chose facile, la manière dont elles ont été faites.

On remarqua de bonne heure dans les écoles brahmaniques, dont la perpétuité de la tradition orale des textes sacrés était le principal souci et la principale raison d'être, que ces textes étaient composés de mots qui pouvaient se grouper en familles, c'est-à-dire constituer des séries dans lesquelles une même signification fondamentale correspondait à une partie commune — sauf quelques variations régulières — à tous les mots de la série. C'est ainsi que, dans les formes *bhâr-as*, fardeau, *bhar-âmi*, je porte, *bhr-tas*, porté, il était facile de reconnaître un sens général commun — l'idée de porter — ; puis, se rapportant spécialement à ce sens, des parties *bhâr*, *bhar* ou *bhr*, dont les différences n'étaient autres que celles que le vocalisme présente dans ses trois gradations habituelles.

On voit sans peine combien cette remarque était précieuse et féconde au point de vue de la mnémotechnie lexicologique ou grammaticale des textes védiques ; elle l'était d'autant plus que l'on constata en même temps que tel degré vocalique, dans la partie commune aux familles de mots dont il s'agit, correspondait d'une manière généralement régulière à la nature des parties finales destinées avec la gradation vocalique à spécifier ces mots au double point de vue de la forme et du sens — à savoir, *as* dans *bhâr-as*, *âmi* dans *bhar-âmi*, *tas* dans *bhr-tas*. A ces parties, en effet, s'attache un sens secondaire particulier en vertu duquel *bhâr-as* est un substantif concret, *bhar-âmi* un verbe à la première personne du singulier de l'indicatif présent actif, et *bhr-tas* un participe passé. Remarquons bien d'ailleurs que cette nouvelle observation avait une portée mnémotechnique non moins considérable que la précédente, attendu que si la partie

bhâr (*bhar*, *bhr*) est la caractéristique générale de l'idée de porter, dans toute la famille à laquelle appartiennent les mots *bhâr-as*, *bhar-âmi*, *bhr-tas*, les parties *-as*, *-âmi*, *-tas* sont respectivement à leur tour les caractéristiques générales des idées secondaires ou grammaticales qui correspondent aux substantifs concrets, aux verbes à la première personne du singulier de l'indicatif actif et aux participes passés dans des séries nombreuses de vocables sanscrits.

Ces observations se résumèrent de bonne heure dans une nomenclature qui consista à désigner par le terme générique de *dhâtu* (base ou racine) la partie commune aux mots composant les *familles significatives*, et par le terme *pratyaya* (suffixe) la partie commune aux mots composant les *familles grammaticales*.

Toutefois, pour les suffixes, on dut établir des subdivisions à la vue des faits comme les suivants. *Bhâr-as* est une forme de nominatif singulier qui fait *bhâr-am* à l'accusatif du même nombre ; il en est de même de *bhr-tas* et de *bhr-tam*. Quant à *bhar-âmi* cette forme a comme parallèles pour la 2e et la 3e personnes du singulier, au même mode, au même temps et à la même voix, *bhar-asi*, *bhar-ati*. En s'inspirant des observations précédentes on était amené, à conclure de l'examen comparatif de ces formes à l'existence, en ce qui les concerne, d'une double caractéristique grammaticale, à savoir de premiers suffixes, *a* et *ta* (dans *bhâr-a-s*, *bhr-ta-s*; *bhâr-a-m*, *bhr-ta-m*) spécifiant l'un la catégorie grammaticale des substantifs concrets, l'autre, celle des participes passés; et de seconds suffixes, *s* et *m*, spécifiant respectivement la catégorie grammaticale du nominatif et de l'accusatif singuliers.

Pareillement, la comparaison au même point de vue de *bhar-âmi* avec *bhar-asi* et *bhar-ati* entraînait la distinction d'un premier suffixe *â* ou *a*, commun à toutes les formes de l'indicatif actif, et d'autres suffixes *mi*, *si*, *ti*, caractéristiques respectives de chacune des trois personnes du singulier actif.

De plus, la racine accompagnée du premier suffixe (*bhâr-a*, *bhr-ta*, *bhar-â*, *bhar-a*) reçut le nom de thème; tandis que les seconds suffixes prirent, selon qu'ils servent à la déclinaison ou à la conjugaison, celui de désinences casuelles ou personnelles.

Le résultat de ces travaux préliminaires fut l'établissement de formules mnémotechniques appropriées aux nécessités de l'enseignement oral qui seules en avaient provoqué la création. La grammaire naissante devint tout naturellement une sorte d'algèbre dont nous aurons quelque idée si, désignant par R, R′, R″ la racine selon qu'elle est à l'état faible, ou au premier et au second degré de l'état fort, par S les suffixes thématiques et par D les désinences casuelles et per-

sonnelles, nous donnons pour formules aux séries de mots comme *bhâr-a-s, bhar-â-mi, bhr-ta-s* : R″ + Sa + Ds; R′ + Sâ + Dmi; R + Sta + Ds.

On peut affirmer, croyons-nous, que Pânini et ses devanciers n'eurent pas d'autre but que de résumer toutes les observations auxquelles prêtait l'examen grammatical du sanscrit dans une suite de formules du genre de celles qui précèdent, rangées dans l'ordre qui permettait le mieux de les rendre aussi concises et aussi peu nombreuses que possible.

Ce but a-t-il toujours été atteint? c'est ce que nous ne rechercherons pas en ce moment. En tout cas, on risquerait de s'égarer en voulant trouver dans les travaux en question les traces d'un savoir plus profond que l'empirisme superficiel de grammairiens pour ainsi dire inconscients, ou d'une intention plus élevée de leur part que celle de s'assurer la possession d'une méthode favorable à la mémoire. Les premiers grammairiens de l'Inde ont fait de la grammaire, comme les premiers astronomes de la Chaldée ont fait de l'astronomie : dans un dessein essentiellement prochain et pratique. Il s'agissait pour ceux-là de s'assurer les moyens de conserver la lettre exacte des textes sacrés et les règles de la langue qui leur était propre, avec le moins de fatigue possible pour l'esprit; de même que ceux-ci avaient pour but de déterminer les divisions du temps et les vicissitudes des saisons par l'examen des rapports des corps célestes avec la terre et des uns avec les autres. Peu importait aux premiers la nature intime du langage, les lois de ses développements, les causes et les fins des phénomènes qu'il présente; les seconds ne se préoccupaient pas davantage des raisons qui président aux révolutions des astres et aux conditions du système qui en coordonne les mouvements. De part et d'autre on avait en vue des résultats plus directement utiles. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner si, des deux côtés, ce qu'on ne cherchait pas resta à découvrir, et si dans l'un de ces domaines il fallut les efforts successifs de vingt générations d'observateurs et de savants pour aboutir à la théorie qui est devenue définitive avec Copernic, Kepler, Galilée et Newton.

En linguistique comparative indo-européenne, la grande erreur, selon nous, de Bopp, de Schleicher, de G. Curtius et des autres ouvriers de la première heure, a été d'admettre *a priori* comme conforme aux conditions réelles d'origine des formes grammaticales et aux combinaisons de leurs éléments primitifs, l'analyse nécessairement superficielle et uniquement basée sur les apparences des anciens grammairiens de l'Inde; tandis qu'au contraire tout indiquait qu'il convenait de douter *a priori* qu'en pareille matière la nature avait

pu livrer ses secrets pour ainsi dire à première sommation. On adopta donc hardiment, ou plutôt témérairement, les données de Pânini, et le système que l'on mit sur pied ne fut que l'ensemble des conséquences impliquées par de telles prémisses. Racines et suffixes furent considérés comme des entités réelles ayant joui jadis d'une existence indépendante : ceux-ci s'étaient combinés avec celles-là durant les périodes anciennes du développement du langage, et il en était résulté les formes *agglutinées*, comme on les appela, qui constituent le fond du vocabulaire du sanscrit, du grec, du latin, etc.

Cette hypothèse morphologique entraînait les suivantes sur le terrain de la logique et de la sémantique. Les racines, à l'époque où elles étaient isolées des suffixes, devaient réunir sous une forme unique toutes les nuances de signification qui furent marquées et distinguées plus tard par ceux-ci. Les suffixes, de leur côté, n'avaient pu être alors que des racines pronominales remplissant le rôle des pronoms démonstratifs ou personnels actuels. Quant à la preuve que jamais langage humain n'avait pu s'exercer intelligiblement avec de semblables matériaux, on prétendait la fournir à l'aide du chinois, mais sans soumettre préalablement cette langue à une étude historique et analytique indispensable pour démontrer le caractère primitif qu'on lui attribuait et pour donner à la comparaison quelque valeur probante.

Dans tous les cas, l'indo-européen des anciens temps aurait été une sorte de parler nègre naturel, à la différence du parler nègre véritable qui n'a rien de primitif ni de naturel.

Mais, laissant toute assimilation de côté, on peut dire qu'au point de vue morphologique l'hypothèse de l'agglutination est purement gratuite, car on n'a jamais observé dans les langues de la famille qui nous occupe un seul fait sûr qui l'étaye; au point de vue logique, elle paraît plus hasardée encore. Le but de celui qui parle est, en effet, de se faire comprendre, et rien de plus douteux que ce résultat ait pu s'obtenir à l'aide de formes qui servaient non seulement de noms, d'adjectifs et de verbes, mais qui impliquaient encore les différentes idées de genre et de nombre, ainsi que celles de temps et de mode sans caractères distinctifs correspondants.

En résumé, on n'a jamais vu, du moins dans la famille des langues indo-européennes, de racine nominale ou verbale s'agglutiner à une racine pronominale pour donner naissance à une forme fléchie; et l'on ne comprend pas comment le langage uniquement composé de ces deux sortes de racines à l'état isolé pouvait être intelligible.

On en conclura avec d'autant plus de confiance à l'improbabilité de la théorie de l'agglutination qu'il est facile de se rendre compte

d'une manière en accord à la fois avec les faits observés et la bonne logique que les choses ont dû se passer autrement.

Il nous suffira pour entrevoir un système tout différent d'admettre — d'une part — qu'avec les pronoms, l'adjectif et le substantif concret sont les plus anciens éléments du langage, et que la combinaison de ces trois parties fondamentales du discours, surtout après la création des flexions casuelles, pouvait dispenser du verbe; et — d'un autre côté — que les suffixes de tous genres ont pris naissance par le transport de la partie finale des monosyllabes primitifs qui constituaient la couche initiale des pronoms, des adjectifs et des substantifs dont nous venons de parler, à certaines de ces mêmes formes qui par là se sont élargies, ou ont donné naissance à des dérivés. En un mot et pour prendre des exemples dans le latin, des pronoms comme *quis*, *is*, *tu*, etc.; des adjectifs verbaux comme *-fex*, *-dex*, *-ceps*, *-ger*, etc.; des substantifs concrets comme *lux*, *vox*, *nox*, *dens*, *pes*, etc., ont pu, au moyen du transport analogique en question, amener tout le développement de la dérivation indo-européenne. Il est bien entendu, ajoutons-le, que les exemples donnés ne représentent qu'imparfaitement les primitifs que nous avons en vue, car beaucoup de ceux-ci se sont perdus et la totalité a vu modifier son ancien aspect à la suite d'altérations phonétiques inévitables.

En partant de là, la racine n'est plus une abstraction morphologique qu'on n'isole qu'artificiellement et à l'aide d'une véritable dissection; ce n'est pas davantage un élément significatif aux nuances multiples et vagues servant primitivement à l'expression de toutes les catégories grammaticales. Nous en retrouvons les deux aspects — la forme isolée ou le primitif, la forme munie de suffixes et insérée dans le dérivé — côte à côte dans *-dic-us*, *dic-o*, le génitif *dic-is*, etc., auprès de *dex*; et la première apparaît dans un rôle significatif réel qui nous donne l'explication de celui qu'elle a revêtu à l'aide des suffixes qui l'accompagnent ailleurs.

Maintenant pourquoi, si le primitif est la racine même du dérivé, et si celui-ci n'est autre que celui-là accompagné d'un ou de plusieurs suffixes, n'extrait-on pas la racine ou le primitif en l'isolant purement et simplement du suffixe, comme le faisaient les grammairiens de l'Inde ancienne et comme on le fait encore d'après eux dans l'école de Bopp?

Constatons d'abord que, dans un assez grand nombre de cas, la racine artificiellement déduite selon les procédés de Pânini est identique, ou peut être considérée comme telle, à la véritable racine ou au primitif. Il en est ainsi en sanscrit de *diç*, *deç*, dans *diç-ati*, *deç-as* auprès du substantif primitif *diç*; les exemples analogues sont assez nombreux.

Parfois aussi il y a lieu de supposer la perte d'un primitif semblable à la partie radicale que l'analyse détache des dérivés ; ainsi le latin *-fer* laisse présumer qu'il en a été ainsi d'un correspondant sanscrit *bhar* identique à la racine *bhar* des grammairiens. Mais dans la plupart des cas les primitifs ont subi par le seul fait de l'adjonction des suffixes, ainsi que les suffixes eux-mêmes, surtout quand un second suffixe est venu en quelque sorte les doubler, des modifications phonétiques qui en ont altéré la physionomie primitive au sein des formes complexes dont ils sont devenus une partie constitutive. Là est la principale cause de la différence que présente, par exemple, en latin le primitif *dex* avec la racine *dic* dans *dico*, *dictus*, etc. Il faut ajouter d'ailleurs que *dex* lui-même, qui ne s'emploie qu'en composition (*in-dex*, *ju-dex*, etc.), a subi de son côté des changements phonétiques qui ont rendu l'écart plus considérable entre les deux formes.

Cet exemple suffit pour faire voir à quelles erreurs de phonétique on s'est exposé quand au lieu d'expliquer *dic* par *-dex*, comme l'exigeait le rapport chronologique des deux formes, on s'est efforcé au contraire de rendre compte de *-dex* par *dic*. L'une des conséquences de cette méthode à rebours a été de faire croire à l'existence d'un suffixe *s* du nominatif singulier qui n'est qu'une fiction grammaticale.

Ainsi, non seulement l'analyse empirique des Hindous a conduit à l'hypothèse de l'agglutination, laquelle à son tour a nécessité celle des anciennes racines isolées à valeur grammaticale vague dont le caractère arbitraire et les difficultés logiques sautent aux yeux, mais de plus elle a contribué à fausser l'explication de phénomènes phonétiques importants en forçant de partir, à l'encontre de la méthode rationnelle, du dérivé ou du modifié pour rendre compte du primitif ou de la forme, sinon absolument pure, du moins telle à l'égard de celles qui en sont issues.

On voit par là à quel point et pour quelles causes l'économie entière des langues indo-européennes, au point de vue de l'évolution et de la structure logique et phonétique sur laquelle elle repose, a été mal comprise par les écoles allemandes de l'ancienne et de la nouvelle grammaire, qui se réclament plus ou moins directement de Bopp.

A notre avis et pour les raisons qui viennent d'être exposées, toute la linguistique indo-européenne est à reconstituer sur de nouvelles bases et nécessite un travail de refonte dont la première condition de succès est l'abandon de l'hypothèse de l'agglutination.

Est-ce à dire que la classification des racines et des suffixes d'où

cette hypothèse découle soit à écarter du même coup? Nullement. Établie en vue de soulager la mémoire, elle garde toute sa valeur au même égard et peut continuer à rendre de grands services. Comme arrangement méthodique des caractères *apparents* du langage dans les idiomes indo-européens, elle est irréprochable; elle fournit par là des formules ou des étiquettes commodes pour résumer, sous des traits qui frappent les yeux et s'imposent au souvenir, des séries de faits analogues. Tout se tient dans la nature; aussi tout classement par genres et par espèces doit être dans une certaine mesure arbitraire de parti pris. Il sera toujours utile, malgré ce que la méthode a d'artificiel, de parler d'une racine *dic* à propos des faits communs aux formes comme *dic-o*, *dic-us*, *dic-tus*, *dixi*, etc. Mais il ne faut pas être dupe du procédé et ne jamais perdre de vue qu'en pareil cas on n'a affaire qu'à un élément abstrait du langage, dont il serait abusif de se servir pour vouloir en expliquer l'organisme réel et les phénomènes vitaux.

PAUL REGNAUD.

VARIÉTÉS

LE CONGRÈS DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE DE 1889.

En 1881, M. J. Ochorowicz, professeur à l'université de Lemberg, envoyait à M. Ribot un article intitulé « Projet d'un Congrès international de psychologie ». Son travail fut inséré dans la *Revue* [1], mais le projet parut chimérique à bien des gens, au directeur de la *Revue* tout le premier. Les raisons cependant que faisait valoir M. Ochorowicz étaient excellentes. Il montrait que, depuis un demi-siècle, la psychologie avait changé de caractère, qu'elle était devenue une science fort analogue aux sciences naturelles, qu'elle ne pouvait faire de progrès rapides que par des efforts collectifs, par la collaboration de tous avec tous, par un échange perpétuel d'observations et de renseignements, une mise en commun des expériences; il insistait sur la nécessité de se connaître et de s'entendre; c'était le sûr moyen de terminer vite bien des polémiques qui ne tiennent souvent qu'à des malentendus, à des confusions de mots. Le programme était immense; la psychologie tout entière y figurait : psychologie générale, psychologie physiologique et pathologique, psychologie animale, psychologie de l'art, psychologie de l'histoire, psycho-physique, éthologie, que sais-je encore? et son histoire avec elle. Peut-être même est-ce la largeur de ce programme qui effraya un peu, en même temps qu'elle séduisait. On comprenait bien qu'un tel Congrès pourrait rendre de grands services, mais on doutait un peu qu'il pût jamais se réunir; on se sentait découragé par l'étendue de la tâche que l'on avait devant soi. En cette année de Congrès, l'audace est venue aux psychologues; M. Ch. Richet a repris à son compte les idées de M. Ochorowicz, il a cru le Congrès possible, et, à la fin de l'an passé, il a proposé à la Société de psychologie physiologique de prendre l'initiative de sa réunion. Un comité d'organisation a été constitué, sous la présidence de M. Charcot, et un programme élaboré. Il est moins vaste, certes, que celui de M. Ochorowicz, et encore s'en est-il fallu de beaucoup que toutes les questions qui y sont inscrites aient été traitées pendant les cinq jours qu'a duré le Congrès. On craignait que l'on ne se perdît dans des discus-

1. Tome XII, p. 1.

sions trop générales, qui ne pourraient aboutir; aussi s'était-on décidé à faire porter les travaux du Congrès sur quelques questions très nettes et très limitées que le comité avait choisies avec soin, un peu arbitrairement, je l'avoue. La Société avait lancé il y a quelques années un questionnaire sur l'hérédité; l'enquête n'avait pas abouti; peut-être le questionnaire était-il trop compliqué. Il était utile de la reprendre et de rédiger un autre questionnaire plus simple; c'était là une tâche toute désignée d'avance pour le Congrès, d'autant que nous avions la bonne fortune de compter M. Galton parmi nos adhérents. Puis le comité avait choisi pour les inscrire au programme du Congrès les questions qui lui avaient semblé préoccuper particulièrement les psychologues pendant ces dernières années, le sens musculaire, le rôle des mouvements dans la formation des images, l'attention, etc.; quelques questions aussi de pathologie mentale (les appétits chez les idiots et les imbéciles, les impulsions motrices des aliénés). L'hypnotisme qui, depuis quelques années, attire à lui l'intérêt des psychologues et du public, ne pouvait manquer lui non plus de trouver place au programme. Ce qui frappe tout d'abord, quand on jette les yeux sur cette liste de questions, c'est que presque toutes elles se rapportent à la psychologie motrice : l'étude des sensations, des images et des idées, l'étude de l'intelligence, en un mot, tel a été l'objet principal des efforts des psychologues durant les soixante premières années de ce siècle; aujourd'hui c'est à l'étude des mouvements, à l'étude analytique de la volonté, à la détermination de ses conditions physiologiques que l'on semble s'attacher de préférence; c'est indirectement aux mouvements que se rapportent plusieurs des questions dont j'indiquais tout à l'heure la liste, à la connaissance des mouvements tout au moins. Un comité de patronage fut constitué; les plus éminents psychologues d'Europe avaient consenti à en faire partie; les adhésions arrivaient en grand nombre, en si grand nombre même que toutes les espérances du comité d'organisation étaient dépassées. Enfin, le 6 août, le Congrès s'est ouvert sous la présidence de M. Ribot; M. Charcot n'a pu prendre part aux travaux du Congrès, et les séances ont été présidées alternativement par MM. Delbœuf, Magnan et Bernheim. M. Ribot a souhaité la bienvenue aux savants étrangers, il a retracé brièvement en termes nets et forts les progrès que la psychologie avait accomplis dans ces vingt dernières années; il a indiqué les voies diverses qui s'ouvrent devant les travailleurs [1]. Puis M. Richet a donné lecture de son rapport; il a tracé le plan des travaux du Congrès [2]. Il proposait que le Congrès se partageât en trois sections : l'une consacrée à l'étude de l'hérédité, l'autre à celle de l'hypnotisme, la troisième à l'étude statistique des hallucinations. Les matinées seraient réservées à leurs travaux; dans les séances générales de l'après-midi, on discuterait les autres questions inscrites au programme; on écouterait les rapports

1. *Rev. scient.*, 10 août 1889.
2. *Ibid.*

des secrétaires des sections et les communications des membres du Congrès. Les propositions que faisait M. Charles Richet au nom du comité furent acceptées, mais sur la demande de M. William James une quatrième section fut créée pour l'étude du sens musculaire. Lorsqu'on se sépara après cette première séance, tout le monde était convaincu que ce n'était pas inutilement que tant d'hommes éminents et de travailleurs utiles se seraient réunis. Tous ceux qui avaient donné leur adhésion n'avaient pu venir, mais cela était certain d'avance, et les organisateurs du Congrès avaient lieu d'être fiers de la présence d'hommes comme le professeur W. James, M. Galton, le professeur Sidgwick, le professeur Delbœuf. Ceux même qui deux jours auparavant doutaient fort du succès du Congrès n'en doutaient plus alors. Voici brièvement quel a été d'une part le résultat du travail des sections et d'autre part ce qui s'est fait en séances générales.

La section du sens musculaire s'est réunie sous la présidence du prof. W. James pour discuter les conclusions d'un rapport sommaire que présentait M. E. Gley. M. Gley, s'appuyant sur des expériences récentes et sur d'anciennes expériences, contestait l'existence de sensations liées directement au courant moteur centrifuge; il soutenait que le prétendu sens musculaire est réductible à un ensemble de sensations purement centripètes, comme toutes les sensations; il indiquait au reste que, parmi ces sensations, il faut faire, à côté des sensations cutanées et des sensations articulaires, une place aux sensations musculaires proprement dites. Il niait l'existence d'un sentiment d'innervation motrice centrale, et ramenait la conscience du mouvement à exécuter à la représentation du mouvement : c'était d'après lui un phénomène d'ordre purement intellectuel. La section tout entière s'est trouvée d'accord avec le rapporteur sur le premier point; elle a admis que nous ne connaissons la position de nos membres et les mouvements que nous exécutons que par les *sensations* qu'ils déterminent, mais M. Bertrand (Lyon) et Grote (Moscou) ont fait des réserves sur le second point : nous ne connaissons, ont-ils dit, que par voie centripète les mouvements exécutés ou en voie d'exécution, il n'y a pas de conscience du courant moteur centrifuge, mais il n'est point certain que nous n'ayons aucune conscience de l'activité des centres moteurs, que cette activité aboutisse au reste ou non à des mouvements musculaires objectifs.

La section de l'hérédité a tout naturellement choisi M. Galton pour président. M. Galton avait préparé un mémoire, qui a été publié dans la *Revue scientifique* (17 août 1889). C'est ce mémoire qui a servi de thème aux discussions de la section; en voici les conclusions telles qu'elles ont été adoptées par la section, puis en séance générale par le Congrès. Rappelons tout d'abord que le but de la section n'était pas de formuler des conclusions sur tel ou tel point contesté, mais d'indiquer les meilleures méthodes pour résoudre les questions en discussion à l'aide d'observations et d'expériences.

1° Un grand nombre de personnes dont l'opinion mérite d'être respectée pensent encore, paraît-il, que des chocs cérébraux, de violentes émotions de la mère pendant la gestation, peuvent affecter à ce point l'enfant, qu'il en portera certaines marques dont la forme ou les caractères rappelleront la cause de ces chocs et de ces émotions. Le père de Darwin, qui avait été longtemps médecin dans un hôpital d'accouchements, avait fait une enquête systématique sur ce sujet, mais bien que beaucoup de femmes enceintes lui aient annoncé que leur enfant porterait telle ou telle marque, il n'a jamais vu leurs prévisions se réaliser. Il serait utile de reprendre ces recherches dans les hôpitaux d'accouchements : on interrogerait la mère; on noterait sa réponse, puis on examinerait ensuite si ces prédictions se sont réalisées et en quelle mesure.

2° Il serait d'une haute importance de déterminer si les habitudes mentales acquises par les parents pendant leur vie se transmettent à leurs descendants. La question semble pouvoir être surtout élucidée par des expériences sur les animaux, en particulier les poulets, les poissons et les papillons de nuit; il y a là un sujet de recherches d'un très grand intérêt dont un grand nombre pourrait être pratiqué avec fruit dans les laboratoires de zoologie maritime.

3° Il est préférable de faire de l'hérédité chez l'homme une étude distincte; les lois de l'hérédité sont partout les mêmes, mais les constantes peuvent différer, et l'intelligence de l'homme en raison de sa puissance ne se peut exactement assimiler à celle des animaux. Il est nécessaire de se limiter aux trois degrés ou groupes suivants : les enfants, le père et ses frères et sœurs, la mère et ses frères et sœurs. Les observations faites sur eux pourront être plus aisément vérifiées, et, en restreignant le champ des recherches, on atteindra des faits plus nombreux et d'une valeur plus réelle. Il faut s'efforcer de faire tenir des registres de famille qui fourniront à ceux qui nous suivront des indications que nous ne pouvons pas nous-mêmes nous procurer.

4° Il serait utile de déterminer par l'observation et l'expérience certaines constantes numériques applicables dans les formules mathématiques de la probabilité héréditaire. Il faut faire des recherches sur toutes les *quantités mesurables* : la taille, par exemple. Ici, comme tout à l'heure, il conviendrait de se limiter aux trois groupes : filial, paternel et maternel. Il serait très désirable que ces observations fussent faites parallèlement sur deux groupes distincts d'animaux: l'un de race pure, c'est-à-dire dans lequel les ascendants ont été soumis à la sélection pendant plusieurs générations, l'autre où le choix des reproducteurs a été fortuit. C'est dans les haras que l'on pourrait le plus aisément recueillir les données utiles. Les papillons de nuit conviennent également aux plus simples de ces expériences. Elles amèneront à découvrir la loi de la variabilité fraternelle et la loi de la régression, variabilité et régression qui s'amoindrissent à mesure que la race est plus pure.

5° Nous pourrions apprendre beaucoup sur l'origine des variétés

nouvelles, si nous possédions l'histoire complète de la génération où un caractère donné s'est rencontré pour la première fois, et celle des descendants de chacun de ses membres. Il importe d'indiquer tous les caractères nouveaux observés chez les plantes, les animaux ou l'homme, et de noter si on les a négligés ou si au contraire on les a fortifiés par une sélection successive : on déterminera ainsi les lois diverses de la régression.

La *Society for Psychical Research* de Londres a ouvert cette année une large enquête sur les hallucinations; le but principal de cette enquête est de déterminer quelle est la fréquence de ce phénomène chez les personnes qui ne sont pas atteintes d'aliénation mentale. En Angleterre, au mois d'août, on avait déjà recueilli 2,038 réponses, dont 945 d'hommes et 1,095 de femmes; de ces réponses 242 étaient affirmatives. En France, une enquête du même genre a été commencée: on avait obtenu à cette date 345 réponses (femmes, 113; hommes, 232) dont 70 de positives [1]. M. W. James s'est chargé pour les États-Unis de la direction de cette enquête, dont s'occupent en Angleterre MM. Sidgwick et Myers, en Allemagne MM. Dessoir et von Schrenck-Nolzing, en Russie MM. N. Grote et J. Kleiber. La section qui s'était constituée sous la présidence de M. Frédéric Myers a entendu les rapports du secrétaire sur ce qui a été fait en Angleterre et en France. M. Pierre Janet (du Havre) a adressé quelques critiques à la rédaction du questionnaire qui avait été adopté pour l'enquête statistique en Angleterre et en France; il ne croit pas qu'il faille se restreindre aux personnes entièrement saines d'esprit, parfaitement normales; celles-là au reste n'ont pas d'hallucinations. On se prive ainsi d'un grand nombre de faits et de ceux précisément qui offriraient le plus d'intérêt; il faut laisser aux personnes qui se chargeront de recueillir des réponses la facilité d'interroger qui bon leur semble, mais les astreindre à indiquer en détail l'état de santé, physique et mentale, des sujets qu'ils ont examinés. Il pense de plus que les questionnaires ne doivent être envoyés qu'à des médecins ou à des psychologues de profession. M. W. James a répondu à ces objections. L'enquête commencée a un double but : réunir des documents sur les hallucinations chez les sujets normaux, chercher à éclaircir la question des actions à distance, des hallucinations télépathiques. Pour le premier de ces deux buts, il est bien certain que, ce qui importe, c'est la qualité et non la quantité des faits; on aura donc égard avant tout à la signature de la personne qui aura recueilli les observations, mais il n'en va pas de même pour l'autre but que nous indiquions tout à l'heure. Voici en effet comment se pose le problème : MM. Gurney, Myers et Podmore ont été frappés de ce fait qu'au moment de la mort d'une personne, il arrive parfois qu'un de ses parents ou de ses amis la voie ou l'entende; ils ont réuni dans leur livre *Phantasms of the*

1. Le nombre des réponses se monte actuellement à 583, dont 100 réponses affirmatives.

Living 722 cas de ce genre. Ils ont cru pouvoir conclure à une action réelle des esprits les uns sur les autres, à une action à distance, mais on peut se demander si ces hallucinations « véridiques » ne sont pas de pures coïncidences. La réponse dépend en grande partie évidemment de la fréquence des hallucinations chez les sujets sains; on voit que, pour arriver à un résultat, il faut avoir un grand nombre d'observations à sa disposition, plusieurs milliers, une cinquantaine de mille peut-être. MM. Gilbert Ballet et J. Janet ont appuyé les observations de M. Pierre Janet. La section a jugé cependant qu'il convenait de continuer l'enquête sous la forme et dans l'esprit où elle avait été commencée en Angleterre, en France et aux États-Unis; on tiendrait compte toutefois des remarques de M. Janet; on adresserait plus spécialement les questionnaires aux personnes à qui leurs études ont donné une compétence spéciale, et l'on n'exclurait que les hallucinations des aliénés, tout en demandant à ceux qui se seraient chargés de recueillir les réponses d'indiquer très précisément l'état de santé des sujets qu'ils auraient observés. Le Congrès a adopté les propositions de la section; il a été institué une commission internationale, chargée de comparer les résultats des enquêtes faites dans les divers pays et de préparer un rapport pour le prochain congrès. Cette commission se compose de MM. Sidgwick, Grote, W. James, von Schrenck-Notzing et Marillier.

La section de l'hypnotisme avait pour principal article de son programme la discussion d'un essai de terminologie, dû à MM. Ch. Richet et Brissaud [1]. La liste des termes à définir était fort longue; on y relevait des mots comme automatisme, conscience, extase, imitation, inconscience, mémoire, personnalité, sommeil, somnambulisme, etc. La section dans sa première séance, présidée par M. Espinas, a restreint elle-même sa tâche, et les seuls termes sur lesquels la discussion se soit ouverte sont ceux d'hypnotisme, de magnétisme, de somnambulisme et de suggestion. Une commission de quatre membres, MM. Delbœuf, Liégeois, Ochorowicz et Ch. Richet ont été chargés de définir exactement le sens des mots hypnotisme et magnétisme; elle a réservé le nom d'hypnotisme à tous les phénomènes produits par suggestion, celui de magnétisme à ceux qui dériveraient de l'action directe de l'opération, en dehors de toute suggestion. La section a soumis les conclusions au Congrès, qui les a adoptées. Dans les séances suivantes, la section a discuté la question de la sensibilité hypnotique, celle des différences entre le sommeil normal et le sommeil hypnotique. Trois théories se trouvent en présence : l'une c'est que tout le monde est hypnotisable, ce n'est qu'une affaire de patience et de temps (théorie de l'école de Nancy, soutenue par M. Bernheim); l'autre, défendue par M. Pierre Janet, soutient que seuls les sujets atteints d'une maladie du système nerveux, en particulier les hystériques et les sujets fatigués

1. *Rev. scient.*, 3 août 1889. *Essai d'une terminologie dans les questions d'hypnotisme.*

peuvent être endormis ; d'après la troisième, enfin, et c'est celle du rapporteur M. Ochorowicz, tout le monde n'est point hypnotisable, la sensibilité hypnotique est une prédisposition spéciale à certains individus, mais ce n'est point une maladie latente et elle n'est pas plus fréquente chez les malades que chez les sujets sains : beaucoup d'hystériques ne sont point hypnotisables. L'opinion de M. Bernheim, qui est appuyée par MM. Delbœuf et Forel (Zurich), se rapproche en fait beaucoup de celle de M. Ochorowicz, puisque M. Bernheim admet comme condition presque indispensable chez le sujet que l'on veut hypnotiser une certaine « impressionnabilité ». C'est la manière de voir qui semble prévaloir dans le Congrès.

D'après M. Ochorowicz, l'hypnose n'est pas un état morbide, mais c'est un état *anormal* et artificiel, qui ne peut être assimilé de tous points au sommeil naturel. Il conviendrait d'instituer des expériences pour établir nettement les caractères physiologiques et psychologiques qui les distinguent l'un de l'autre. M. Ch. Richet a exposé la question des mouvements inconscients à l'état de veille et de l'écriture automatique ; il a rappelé ses propres travaux, ceux de M. Fréd. Myers et de M. Pierre Janet ; il voit là un excellent procédé pour étudier les dédoublements de la personnalité, ce qu'il a appelé lui-même l'hémi-somnambulisme. Il a tout spécialement recommandé aux membres du Congrès l'étude de l'écriture automatique. La section a eu à examiner si tous les phénomènes que l'on a observés dans l'hynotisme peuvent s'expliquer par la suggestion : c'est, on le sait. la thèse soutenue par l'école de Nancy. MM. Ochorowicz, G. Ballet, P. Janet, Lombroso, Babinski soutiennent l'opinion adverse. Il semble que la question ne soit point à la veille d'être tranchée, mais qu'il y ait cependant des faits, et tout particulièrement des faits rapportés par M. Ochorowicz, qui ne s'expliquent qu'à grand'peine avec la théorie exclusive de la suggestion. MM. Myers, Ch. Richet et Sidgwick, exposent brièvement leurs recherches sur les actions à distance et la transmission de la pensée : l'opinion des membres du Congrès paraît être que ces recherches ne sont point encore assez avancées pour permettre à une opinion définitive de se former.

Il faut noter encore deux très intéressantes communications, l'une de M. Danilewsky sur l'hypnotisme chez les animaux, l'autre de M. A. Binet sur les causes de l'inconscience d'un groupe de sensations dans l'hémi-somnambulisme. M. Danilewsky a réussi à provoquer l'hypnose chez divers genres de crustacés, chez des mollusques céphalopodes, des serpents, des grenouilles, des tortues, des lézards, chez le lapin, le cobaye et divers oiseaux. Il distingue l'hypnose vraie de la cataplexie de Preyer. M. Binet cherche à établir que l'inconscience de certaines sensations est due à leur faible intensité ; si l'excitation qui détermine la sensation augmente d'intensité, la sensation devient consciente.

Parmi les questions qui ont été discutées en séances générales, il convient de citer celle de l'attention. Deux thèses se trouvaient en

présence, l'une qui faisait dépendre exclusivement l'attention des états affectifs, l'autre qui attribuait à l'intensité des représentations le rôle principal. Mentionnons encore les communications de MM. Grote (sur les (conditions critiques de la connaissance psychologique), Herzen sur les effets de l'extirpation du gyrus sigmoïde chez des chiens nouveau-nés), Grüber (Roumanie) (sur l'audition colorée), etc.

Le Congrès à sa première séance avait nommé une commission chargée de l'organisation du prochain Congrès de psychologie. Voici quelles ont été les résolutions qu'elle a soumises au Congrès :

1° Il y aura un nouveau Congrès de psychologie. Ce Congrès prendra le nom de « Congrès de psychologie expérimentale ».

2° Il sera tenu en Angleterre dans l'été de 1892, au mois d'août probablement.

3° Il est institué un comité international permanent qui se réunira vers la Noël 1791 pour recueillir les propositions et étudier le programme du Congrès. Ce comité se compose de MM. Beaunis, Benedikt, Bertrand, Bernheim, Danilewsky, Delbœuf, Espinas, Forel, Ferrari, Galton, Gley, Grote, Grüber, Herzen, W. James, Lombroso, Marillier, Munsterberg, Myers, Neiglick, Ochorowicz, Ribot, Ch. Richet, von Schrenck-Notzing, Sidgwick, Sperling. On n'a choisi que des personnes présentes au Congrès pour être assuré de leur acceptation.

Voilà très brièvement et très incomplètement résumée l'œuvre du Congrès de psychologie physiologique de 1889. Les comptes rendus seront publiés dans le courant de l'année par les soins du secrétaire général et des secrétaires, et c'est seulement alors que l'on pourra se faire une idée exacte du travail utile et sérieux qu'on a fait en ces cinq jours. Mais ce qu'on peut apprécier dès maintenant, c'est l'immense profit qu'il y a eu pour des hommes qui s'occupent des mêmes recherches et qui ne se connaissaient que par leurs articles et leurs livres. à entrer en relations personnelles. C'est là, je crois, la véritable utilité des Congrès, la plus incontestable à coup sûr. On comprend mieux les travaux des hommes que l'on connaît; la collaboration à distance est plus facile quand une fois on a causé, et c'est cette collaboration de tous avec tous qui est devenue l'indispensable condition de tout progrès dans les sciences psychologiques. Le Congrès de 1889, c'est un premier pas vers l'organisation du travail en matière de psychologie : c'est là ce qui fait son importance et son intérêt.

L. MARILLIER.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

John Nichol. Francis Bacon. His life and philosophy. 2 vol. Edinburgh and London, Blackwood, 1888-1889.

Ces deux petits volumes font partie de la collection des philosophes classiques, que publie en Angleterre la maison Blackwood, et qui comprend déjà *Descartes* de Mahaffy, *Berkeley* de Fraser, *Kant* de Wallace, *Hobbes* de Robertson, etc., et autres ouvrages dont il a été déjà rendu compte dans cette *Revue*.

Le premier volume ne traite que de la vie de Bacon, de sa vie publique surtout, qui a fourni matière, de son vivant et encore plus après sa mort, à tant d'accusations passionnées. M. N. déclare qu'il voudrait seulement ne pas être injuste à l'égard de Bacon, comme l'ont été trop d'écrivains, Pope, Macaulay, etc., et même, dit-il, M. de Rémusat. On peut, en effet, montrer que la sévérité pour ce grand homme a été toujours croissant de siècle en siècle, surtout au XIXe, tandis que son jugement et sa condamnation avaient peu nui, ce semble, à sa gloire auprès des contemporains et de la postérité immédiate. Mais ce premier volume, tout de biographie, n'intéresse que l'histoire du temps et celle de l'homme même. Or c'est le philosophe que nous voulons étudier ici.

Le deuxième volume se compose de deux parties : Quels sont les rapports de Bacon avec les doctrines précédentes? Quelle a été son œuvre propre? — M. N. parcourt successivement toute l'histoire de la philosophie et de la science (il a bien raison de ne point séparer l'une de l'autre) dans l'antiquité, au moyen âge et à la Renaissance. L'énumération des noms propres se termine par ceux de Copernic, Pomponace, Agrippa, Paracelse, Cardan, Telesio, Patrizzi, Cesalpin, Bruno, Campanella, Ramus, Tycho-Brahé, Képler, Galilée et Gilbert. Ce résumé historique pour lequel M. N. s'est servi des meilleurs ouvrages d'érudition (encore a-t-il oublié les *Origines de l'Alchimie*, de M. Berthelot, 1885), est plutôt trop complet et trop exact. Bacon, en effet, connaissait-il bien tous les écrits de ces savants philosophes, et ceux qu'il connaissait avaient-ils tous la même importance à ses yeux? On nous parle de Roger Bacon, le moine du XIIIe siècle; mais le Bacon du commencement du XVIIe siècle ne paraît pas avoir eu connaissance de ses manuscrits, publiés beaucoup plus tard, sauf un, le *de Mirabili potestate artis et naturæ*, en 1618. On nous parle aussi de Léo-

nard de Vinci; mais Bacon ne l'a pas lu davantage, et pour les mêmes raisons. Si donc, dans une histoire générale, on a le devoir de citer, chacun à sa place et à son heure, tous ceux qui ont travaillé au progrès de la science, dans une monographie de Bacon, ceux-là, semble-t-il, ont seuls le droit de paraître, qui ont exercé sur lui quelque influence. En outre, parmi les auteurs qu'il a réellement connus, il fait lui-même de grandes différences : c'est ainsi qu'entre tous les anciens il loue uniquement Démocrite, et, entre les modernes, Telesio. D'autres, comme Paracelse, semblent personnifier pour lui toute une classe d'esprits, dont il réprouve les tendances. Donc, au lieu de nous présenter tant de philosophes et de savants à peu près tous sur le même rang, n'eût-il pas mieux valu les considérer avec les yeux de Bacon qui mettait entre eux des distances, qui les groupait à sa manière, et en choisissait quelques-uns pour les placer en avant de tous, et leur décerner l'éloge ou le blâme? Une histoire du passé, sans doute, était nécessaire, comme introduction à l'œuvre de Bacon, mais une histoire telle qu'il l'entendait lui-même, avec ses préférences et ses antipathies personnelles, plus ou moins justifiées, si l'on veut, quant à la valeur réelle des doctrines (et encore ne s'est-il point tant trompé, au point de vue où il était), curieuses à noter cependant pour leur conformité avec sa tournure d'esprit et la direction que devaient prendre ses propres recherches.

Le deuxième volume étudie successivement : — les ouvrages de Bacon; — sa division des sciences ou son encyclopédie; — sa méthode; — son œuvre comme savant ou philosophe proprement dit; — enfin son esprit avec ses défauts et ses qualités. Tel est l'objet des cinq chapitres qui suivent.

Dans le premier, l'ordre chronologique des ouvrages de Bacon est bien indiqué. M. N. intercale les écrits publiés seulement après la mort de l'auteur, à leur date précise ou approximative, entre ceux qui parurent de son vivant, mais sans essayer de tirer de là une histoire du développement des idées du philosophe. A-t-il raison, en particulier, de placer le *de Principiis atque Originibus* après 1620, parce qu'on y trouve des allusions au *Novum Organum*? Mais la première rédaction du *Novum Organum* est de 1608 environ, et, en 1609, Bacon publiait le *de Sapientia Veterum*, avec lequel ce *de Principiis* a beaucoup plus de rapports. Après 1620, les nouveaux ouvrages de Bacon ont plutôt un caractère historique (c'est l'observation et le récit des phénomènes), ou si parfois il se prend à rêver, c'est, comme dans la *Nouvelle Atlantide*, à l'avenir de la science, beaucoup plus qu'au passé, et qu'à cette interprétation des vieux mythes, où son imagination s'était exercée jadis avec un peu trop de complaisance.

Le second chapitre n'est qu'un abrégé des neuf livres du *de Dignitate et Augmentis scientiarum*. M. N. défend d'abord Bacon contre certaines accusations de Macaulay et de Hegel, en montrant, à l'aide de textes bien choisis, un côté religieux et charitable tout ensemble dans

la science telle que Bacon la conçoit, ou, si l'on veut, un côté mystique et humain à la fois, je dirai presque humanitaire. N'a-t-elle pas pour objet la plus grande gloire de Dieu et le soulagement des hommes? Et l'un des principaux motifs qui poussaient Bacon vers elle, comme lui-même le disait dès 1592 dans une lettre à Burghley, et comme il n'avait cessé de le répéter, était la *philanthropie* (p. 124-128, et p. 105-106).

Le troisième chapitre peut se diviser en deux parties. Dans l'une on trouve (p. 150-176) les quatre sortes d'idoles, les trois moments, et en quelque sorte les trois pas de la science, suivant Bacon : histoire des faits, leur arrangement méthodique en trois tables de présence, d'absence et de degré, la découverte des causes ou des lois, à l'aide de certaines expériences qu'il appelle privilégiées. — Dans la seconde partie, de beaucoup la plus importante (p. 176-190), M. N. revendique d'abord l'originalité de Bacon, et montre bien qu'il apportait une forme nouvelle de l'induction, distincte de l'induction toute morale de Socrate, toute métaphysique de Platon, toute logique enfin d'Aristote, qui ne l'examine en passant que comme une forme particulière du syllogisme. Là-dessus M. N. ne fait point difficulté de reconnaître ce qu'il y a de chimérique dans la *recherche des formes*, qui est pour Bacon la tâche principale de la science, ainsi que la recherche du *schématisme latent* et du *processus latent* (où le philosophe semble cependant avoir eu comme la divination de découvertes réservées à des savants de notre siècle). M. N. fait un effort méritoire, sinon entièrement heureux, pour déterminer ce que Bacon entend par ces *formes* dont la connaissance doit nous rendre maîtres des phénomènes et nous permettre de les produire à volonté. Il montre du moins (p. 188, 189) que la *forme* de Bacon n'est ni l'idée de Platon, création d'une analyse mentale et métaphysique à la fois, ni la forme d'Aristote, résultat d'une analyse mentale encore, mais plutôt logique, ni le résidu sans cesse cherché, jamais trouvé, par les alchimistes dans leurs analyses physiques, mais je ne sais quel produit merveilleux d'une analyse logique et physique tout ensemble. Bacon cependant a eu tort de dédaigner les effets que mettait déjà à notre disposition la connaissance des causes efficientes, pour espérer des œuvres autrement étonnantes de la connaissance de ces formes, peut-être inconnaissables, sinon à titre d'hypothèses théoriques plus propres à satisfaire l'esprit par leur intelligibilité qu'à l'aider à agir efficacement sur la nature.

Le quatrième chapitre nous apprend ce que Bacon valait comme homme de science. M. N. rappelle d'abord tous ses titres scientifiques (p. 193, 194, note), ce qui n'est pas très long à dire. Puis, plaidant les circonstances atténuantes, il allègue le passé qui obsède toujours l'esprit de Bacon, et l'empêche même de bien voir le présent : l'avenir de la science est encore ce qu'il a le mieux entrevu. Vient ensuite une énumération d'ouvrages qu'il est trop facile de mépriser aujourd'hui, et qu'on méprisera même de plus en plus à mesure que la science avancera, mais qui ont été, comme l'*Histoire des vents*, celle *de la Vie*

et de la Mort, etc., et surtout le *Sylva Sylvarum*, le meilleur répertoire de faits et d'expériences qui ait été rassemblé au temps de Bacon. On est un peu surpris que ce chapitre se termine par le *de Principiis atque Originibus* (p. 209-216), où le philosophe expose sa théorie de la matière; c'est un fragment de métaphysique, dont l'esprit et la méthode diffèrent beaucoup de la simple observation des phénomènes dans tous les ouvrages précédents.

De même on est surpris de trouver d'abord dans le cinquième chapitre (p. 216-225) des remarques sur le *de Sapientia Veterum*, qui parut en 1609. M. N. nous dit bien que, dans aucun ouvrage, l'esprit de Bacon ne se reflète mieux, et que c'en est le plus fidèle miroir. En réalité, M. N. profite de l'occasion que lui offraient plusieurs parties de cet ouvrage, pour nous parler enfin des sentiments religieux du philosophe. La religion sans doute vient bien après la métaphysique, comme celle-ci était venue après la physique, et celle-ci après la logique ou la méthode, et celle-ci enfin après la division des sciences : la gradation suivie par M. N. est parfaite. Mais les choses qui sont les plus intéressantes en elles-mêmes ne l'étaient peut-être pas également pour Bacon, et la science, à coup sûr, l'intéressait beaucoup plus que la religion et occupait la plus grande place et la première dans son cœur. C'est donc, en parlant de lui, une sorte de contresens historique, de placer la religion comme en haut lieu, après s'être élevé par degrés jusqu'à elle. M. N. d'ailleurs n'a point de peine à justifier Bacon des accusations d'athéisme et d'hypocrisie (p. 224, 225).

Ce qui suit importe davantage. M. N. formule son jugement sur le philosophe en quatre points :

1° Bacon s'est proposé un but inaccessible, la connaissance des formes; celle-ci d'ailleurs ne serait d'aucun usage pour produire des effets ou des œuvres, ce qui est pourtant, selon lui, la fin dernière de la science;

2° Bacon a trop eu confiance dans l'extension et l'application de sa méthode aux choses morales aussi bien qu'aux choses physiques : les faits moraux, soit à cause de leur complexité plus grande, soit à cause de la liberté humaine qui en serait un des facteurs, ne comportent guère les procédés de vérification qui sont l'essentiel de cette méthode;

3° Bacon a trop eu confiance aussi dans la certitude de sa méthode; elle ne mène qu'à une très grande probabilité ; car si l'induction d'Aristote, par simple énumération, n'est jamais certaine parce que l'énumération ne peut jamais être complète, celle de Bacon, quoique plus sûre, par exclusion ou élimination, a un inconvénient semblable; on ne sait jamais si cette élimination est complète, sauf en mathématiques où le nombre des cas possibles est rigoureusement déterminé ;

4° Enfin Bacon a eu tort de ne croire qu'à la généralisation graduelle, comme procédé utile et sûr. L'esprit humain aime à franchir d'un seul bond plusieurs degrés pour s'élever jusqu'à une haute généralisation, sauf à redescendre en suite aux degrés inférieurs en les rattachant à celle-ci : l'astronomie a découvert d'abord les lois les plus

générales, celles de la révolution elliptique des planètes et celles de la gravitation universelle, pour en déduire ensuite les théories des perturbations planétaires et de toutes les irrégularités de mouvement dans les corps célestes. Mais Bacon a méconnu l'emploi de la déduction dans les sciences, et le pouvoir d'inventer ou de deviner, qui appartient au génie scientifique.

Le même chapitre (cinquième) se termine par de brèves indications sur l'influence que Bacon ou plutôt un certain esprit baconien a pu avoir sur les siècles suivants. M. N. nous conduit d'Angleterre en France, pour revenir après en Angleterre, et retourner encore sur le continent; il nous parle de Leibniz, puis de l'école écossaise en Écosse et en France, et enfin de Schopenhauer. Relevons seulement cette idée que tout le mouvement philosophique dans les temps modernes, même celui de Locke, de Berkeley et de Hume, même celui de Reid, vient de Descartes beaucoup plus que de Bacon, et que Hobbes lui-même n'a point de rapports avec son prédécesseur immédiat en Angleterre, mais bien avec le philosophe français. Enfin M. N., tout en avouant que Bacon est peu apprécié des logiciens purs, qu'il est la « bête noire » des spécialistes, déclare que ce n'était pas non plus son métier de faire des découvertes, et que du moins il y a puissamment excité les autres : il s'est acquitté de cette tâche avec une gravité et une élévation de langage qu'on ne connaissait pas jusque-là, et qui contrastent singulièrement avec le ton ironique de Galilée, par exemple; aussi laissa-t-il dans les âmes une impression profonde de respect et d'enthousiasme presque religieux pour la science.

C. A.

Paul Carus. FUNDAMENTAL PROBLEMS. THE METHOD OF PHILOSOPHY AS A SYSTEMATIC ARRANGEMENT OF KNOWLEDGE. Chicago, 1889, 267 p. in-12.

Ce volume est composé de petits articles parus dans *The Open Court.* On y trouvera l'exposé complet de la doctrine de M. P. C., qui est un monisme, on pourrait dire un monisme kantien, en ce sens que la méthode du criticisme y est souvent invoquée. L'épigraphe est déjà une déclaration de principes . M. P. C. a l'ambition de substituer : à l'agnoticisme la science positive, au mysticisme la claire pensée, au surnaturalisme et au matérialisme une conception unitaire du monde, au dogme la religion, à la croyance la foi.

« Nous ne pouvons nous empêcher, écrit-il, de chercher une conception unitaire des différents phénomènes, et notre esprit ne sera jamais en repos qu'il n'ait enfin la certitude de l'avoir trouvée. » Cette tendance même de l'esprit humain serait la « condition subjective » de la philosophie monistique; la « condition objective » s'en doit trouver dans nos expériences actuelles. Le monisme n'est pas un système fini, il est le plan de construction d'un système, construction qui reposera sur

l'alliance de la science naturelle (l'*Erfahrung*, l'expérience de Kant) avec la philosophie transcendantale (c'est-à-dire, dans la terminologie kantienne, dépassant l'expérience, au contraire du transcendant, qui est l'inconnaissable). Donc, par rapport au comtisme, le monisme repousse l'inconnaissable, sort de « l'entre-deux », et veut être un positivisme vrai. Il repousse, par définition, la métaphysique ontologique, c'est-à-dire le dualisme, dernier reste du surnaturalisme théologique.

A un certain point de vue, il semble que tous nos systèmes aient leur origine dans une critique particulière du concept de causalité. Pour M. P. C., la cause est « un changement dans l'état des choses », l'effet est « un nouvel arrangement des choses ». La cause, *Ursache* en allemand, n'est pas la loi, *Grund*. Par la loi, nous expliquons comment la cause agit. Or, matérialistes et spiritualistes laissent la cause en dehors; le monisme, au contraire, la déclare immanente. La notion de « forme » devient ici très importante. La personnalité de l'homme, par exemple, n'est pas la somme des atomes qui le composent, elle est la forme sous laquelle les atomes se sont groupés. Forme et mutabilité de la forme, telles sont les conditions de l'évolution.

La nature est donc vivante aussi? Elle ne l'est qu'au sens large. La spontanéité est inhérente à la matière, force nous est de l'accepter, et la mécanique ne saurait, en aucun cas, expliquer l'existence du mouvement. Mais la vie proprement dite, la vie psychique, est limitée aux êtres organisés. Ainsi le monisme reconnaît que la nature est vivante, sans retourner pour cela à la vieille mythologie.

Le monisme repousse l'agnosticisme, quoiqu'il ne distingue plus l'inconnaissable du connaissable. Autre était la distinction, faite par Kant, du noumène et du phénomène : le noumène était la chose pensée, le phénomène la chose perçue. Les monistes se défont du spectre de l'absolu, et ils considèrent tout procès naturel comme un aspect de l'existence entière et indivisible de l'univers. Comte, Spencer, Huxley, sont des agnostiques au même titre. Spencer n'a pas dépassé Comte, il accepte un inconnaissable qui serait au delà des faits, et il reste ainsi un des derniers tenants de l'ancien dualisme.

Entre l'idéalisme et le réalisme, entre la vue subjective et la vue objective du monde, on pourra jeter un pont, en considérant que le sujet pensant est un objet lui-même parmi d'autres objets. La liberté enfin pourra être conciliée avec le déterminisme, si l'on veut bien voir que la nécessité à laquelle nous obéissons ne vient pas du dehors, mais du dedans, qu'elle est l'expression de notre caractère, de la spontanéité inhérente à chacun des êtres.

En résumé, la doctrine de M. P. C., en philosophie théorique, est le *monisme*; en philosophie pratique, le *méliorisme*. Sur ces quelques traits, et d'après les analyses précédemment faites ici, le lecteur pourra s'en former une idée assez exacte; il ne sera pas dispensé de voir les détails et de lire l'œuvre elle-même. LUCIEN ARRÉAT.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft herausgegeben von **Lazarus** und **Steinthal**.

Band XVI. Heft 1. 2. 3. 4; Band XVII, Heft 1. 2. 3. 4.

H. Siebeck. *Le rapport de l'âme et du corps.* — Deux hypothèses ont été mises en avant et rapprochées sous l'influence de la philosophie de Kant : l'une soutient qu'il faut laisser de côté, dans les recherches psychologiques, la conception métaphysique de l'âme comme substance; l'autre, que les états internes ont un caractère phénoménal.

Le concept de substance n'a un sens clair en principe que si on le comprend, comme également infécond pour les recherches métaphysiques et les recherches empirico-scientifiques, dans le sens d'une chose reposant en soi et par soi-même séparée. Dès qu'on cherche à en faire sortir des actions, des rapports, des événements, il passe de l'état d'être en repos à celui d'être en devenir, de force agissante, devant lequel il s'éclipse complètement. Cela a lieu même pour l'atome, qui semble avoir conservé quelque rapport avec le concept de substance. Dans le domaine psychologique, nous avons comme donnée, non la substance des âmes, mais une pluralité d'états internes qui vont ensemble et sont réglés d'après des lois déterminées, qui ont un caractère propre par lequel ils se distinguent de ceux du corps et de ceux du monde extérieur avec lesquels ils ont cependant quelques rapports. Dire que ces événements sont les propriétés d'une substance (de l'âme), en élevant la prétention d'avoir désigné par là le principe de la propriété et de la distinction, c'est avancer une opinion problématique à un haut degré et logiquement contestable. Comme l'a montré Wundt, prendre pour le concept fondamental de la psychologie le concept de substance, c'est confondre deux points de vue qui méthodiquement doivent être séparés l'un de l'autre, le point de vue psychologique et celui qui convient à l'examen du monde extérieur.

Le concept métaphysique de substance a reculé peu à peu devant celui de conscience, qui est pris de l'expérience immédiate. La conscience est la forme par laquelle les choses et les événements du monde

extérieur et intérieur deviennent pour nous des objets. En ce sens, non seulement les qualités sensibles des choses sont phénoménales, mais tout ce que la conscience nous représente ne nous apparaît que comme rapport ou relation ; aucune différence ne saurait être même signalée entre les qualités primaires et les qualités secondaires, comme on l'a clairement aperçu par les recherches psychologiques sur notre connaissance du spatial et du temporel.

Trois domaines d'événements objectifs s'offrent à nous en se distinguant : le corps, le système nerveux, le psychique. La série se prolonge en haut et en bas, le corps entre dans le domaine des choses extérieures, les faits psychiques conduisent à la conscience du moi.

En examinant les rapports du psychique et du nerveux, on se trouve en présence de deux hypothèses fondamentales opposées l'une à l'autre. L'âme est, selon les uns, une substance immatérielle qui est dans un rapport d'action réciproque avec les parties du cerveau : les excitations qui lui sont transmises par ce dernier lui donnent l'occasion de répondre par des réactions internes, qui peuvent amener à leur tour la production de mouvements. Mais cette conception, outre qu'elle fait appel au concept de substance, est difficile à soutenir en présence des résultats empiriques qu'ont donnés les recherches psycho-physiques. On est obligé de faire intervenir la vieille doctrine de l'influx physique, de soutenir que les phénomènes nerveux pénètrent, d'une façon quelconque et incompréhensible, dans l'intérieur de la substance des âmes, que le matériel va dans l'immatériel, opinion peu raisonnable, qui suppose que l'âme possède une provision d'états internes qu'elle n'est jamais cependant en état d'utiliser, quoiqu'elle continue d'utiliser d'autres états étroitement liés aux premiers (ablation d'une partie du cerveau faisant disparaître la possibilité d'exprimer le mot, quoiqu'il se trouve dans la conscience, et en laissant subsister le contenu).

D'après l'opinion opposée, le psychique et le nerveux ne sont que deux vues de côté (*Seitenansichten*) différentes d'une seule et même chose. Liée, chez Spinoza, au concept de substance, cette théorie peut en être séparée si l'on se représente une série d'événements, s'écoulant successivement et simultanément, qui apparaissent d'un côté comme des mouvements corporels et matériels, de l'autre comme des processus psychiques. Mais dans l'un et l'autre cas, il y a suppression de l'action réciproque entre l'âme et le cerveau.

Il est difficile de décider si cette conséquence abstraite répond aux faits observés. Toutefois les phénomènes cérébraux sont, comme tels, soumis à la loi nécessaire de la causalité naturelle et n'ont aucun caractère logique ; si on les considérait comme identiques aux phénomènes spirituels, ils devraient suivre, dans l'état normal, les lois de la logique. Le cerveau, s'il était identique à l'âme, serait ainsi tout à la fois un produit naturel soumis au devenir mécanique et un organe logique, alors que partout le mécanisme est signalé comme étant en opposition avec le logique (associations incidentes produites par lui dans le cours

de la pensée logique, dans le rêve, etc.). Si l'on ne veut pas par conséquent admettre le miracle (*das Wunder*) et dire que le cerveau, travaillant mécaniquement à l'origine, devient logique par l'addition d'une certaine intensité de son action mécanique, il faut considérer le cérébral comme soutenant une action réciproque avec un autre principe, auquel il peut préparer des arrêts et des résistances, mais qui, par cela même qu'il conditionne l'ordre logique des états intérieurs, n'est pas identique avec lui.

Le souvenir est la propriété, non seulement de l'âme, mais aussi de la matière organisée ou tout au moins de la substance nerveuse (les réflexes acquis). Une série déterminée d'impulsions nerveuses se forme, dont dépend l'ordre correspondant et normal des mouvements musculaires. Ces mouvements sont appris quand les dispositions des parties, restes des excitations, sont devenues habituelles. Des faits et des rapports analogues se trouvent dans les système nerveux, où une série de représentations, acquise par le souvenir, est ensuite de nouveau mise en circulation. Qu'il y ait conscience ou non, les processus physiologiques qui les conditionnent sont les mêmes selon toute apparence; seulement dans le premier cas, il y a aperception et le processus nerveux qui accomplit les mouvements est accompagné des représentations de mouvements qui y correspondent et qui, comme telles, viennent de la conscience. L'aperception a comme préparateur (*Begleiter*) un état physiologique : il faut, pour que la conscience apparaisse, que le processus nerveux ait plus d'intensité et de persistance, qu'on ait dépassé le *seuil* au-dessous duquel elle reste absente. Il ne faut pas dire que le psychique est une partie de la substance nerveuse, car il ne s'agit ici que d'événements : le psychique se représente comme une partie intégrante et interne du cérébro-spinal, mais il s'en distingue spécifiquement.

Entre les deux séries, il y a action réciproque, mais l'événement psychique forme, pour l'événement physiologique qui l'accompagne, le centre donnant le plus sur le dedans, c'est-à-dire sur la conscience du moi. Les actes cérébro-spinaux ont une influence sur la production et l'interruption du psychique, mais la conscience du moi ou le moi a pour les événements psychiques auxquels il est lié des conséquences déterminées, tandis que ces faits agissent à leur tour sur le nerveux qui va parallèlement à tout le psychique. Notre corps, c'est-à-dire la somme des événements physiques, physiologiques et biologiques, se distingue des autres corps, parce qu'il soutient d'autres rapports avec le psychique interne, parce que, combinant les impressions externes vers le dedans, les impulsions psychiques vers le dehors, il n'est pas simplement une chose parmi les autres, mais qu'il les domine, dans une certaine mesure, en leur servant de centre. Entre le corps, intermédiaire entre le monde extérieur et l'âme, et le domaine des phénomènes psychiques se trouve le système nerveux avec le cerveau, qui constitue un centre et non uniquement une partie du corps. A la place de la

division en deux domaines, matériel et psychique, on peut établir 5 séries qu'on pourrait représenter par des cercles concentriques, dont le plus grand serait le monde extérieur, le plus petit, la conscience du moi :

	A	B	
	Corps	Inconscience	Processus vital
Système nerveux		Passage au conscient	
Psychique	*a*, en dessous du seuil		
	b, au-dessus	Conscience	

La série A représente le processus vital sous la forme des phénomènes dont la somme fait qu'au plus haut degré de ce développement le moi se découvre formé objectivement lui-même; la série B indique, du côté subjectif, le développement de la vie du moi.

Donc la vieille opposition de la matière et de l'esprit est insoutenable : la matière et le psychique ne sont que des manières dont se représente, à un degré déterminé de son évolution, le processus de la vie. On dépasse ainsi le matérialisme et le spiritualisme dualiste : on voit dans l'âme les degrés qu'a à franchir le processus du développement vital de l'organisme pour aller de l'existence simplement corporelle à la vie spirituelle de la personne. Il n'y a pas de siège à chercher pour elle; pas plus qu'il n'y a identité du corps et du monde extérieur, du cerveau et du corps, il n'y a identité des événements nerveux et des phénomènes psychiques, quoiqu'il y ait action réciproque entre les deux termes de chaque couple.

M. Hamburger. *Le principe de la moralité.* — Sous ce titre, Hambürger indique, à l'occasion de l'écrit de Zeller sur le concept et le fondement de la loi morale, comment on pourrait, selon lui, combler les lacunes laissées par Kant dans sa théorie du principe moral.

C. G. Büttner. *Les formes temporelles dans les langues des Bantus.* — Article aussi instructif au point de vue psychologique qu'au point de vue philologique sur les dialectes des Cafres, des Betchouanas (le Sotho), sur le herero, le shambala, le yao, etc., c'est-à-dire sur le langage des peuplades qui occupent la côte orientale de l'Afrique (de Zanzibar au pays des Cafres et des Betchouanas) et la côte occidentale, du pays des Hereros jusqu'à l'île de Corisco.

Victor Kaiser. *Le platonisme de Michel-Ange.* — Victor Kaiser, étudiant les sept prophètes et les cinq sibylles que Michel-Ange a placés dans les peintures murales de la chapelle Sixtine, montre que Michel-Ange s'est mis sur un terrain historique qui dépasse de beaucoup les limites de l'antiquité juive. Les prophètes de Michel-Ange sont d'origine sémitique, les sibylles sont d'origine japétique. Les sibylles représentent l'hellénisme de l'empire macédonien et de l'empire romain dans les trois parties du monde connu des anciens, celle d'Érythrée et la Persique pour l'Orient, celles de Delphes et de Cume pour la Grèce et Rome, celle de Lybie pour Alexandrie et le pays inter-

médiaire entre l'Orient et l'Occident. Mais la vraie source où Michel-Ange a puisé pour les représenter, ce n'est pas la poésie sibylline, c'est la philosophie platonicienne, telle surtout qu'elle se trouve exposée dans le *Phèdre*. De même le Jonas, qui occupe parmi les prophètes la place de la delphique parmi les sibylles, exprime l'essence du platonisme socratique. Si l'Adam de Michel-Ange est le point de départ, son Jonas est le point d'arrivée dans le développement et le perfectionnement de l'esprit raisonnable de la vraie humanité : il est l'homme véritable au sens de Pic de la Mirandole.

Dans un troisième article, Kaiser examine les statues que Michel-Ange a sculptées pour le tombeau des Médicis. *La République* de Platon est la source à laquelle Michel-Ange a puisé pour la composition cyclique de la sacristie de San Lorenzo, comme pour les deux figures idéalisées de Julien et de Laurent de Médicis, comme pour les deux couples de figures allégoriques.

WILHELM SCHUPPE. *Les propositions sans sujet.* — Sous ce titre Miklosich a publié un livre[1] dont Schuppe combat les conclusions en se plaçant surtout à un point de vue logique, en reprenant et en éclaircissant les idées développées dans sa Logique de la théorie de la connaissance.

HERBERT BAYNES. *D'où sont les Chinois?* — Dans un article écrit en anglais, Baynes soutient qu'en disséquant les mots, on fait l'histoire de la civilisation et il établit, *par une analyse linguistique nationale et internationale*, que les premiers chefs des Chinois empruntèrent leur culture à l'Elam, qu'ils habitaient d'abord au sud-est de la Caspienne, puis se dirigèrent vers l'est, en longeant l'Oxus et un de ses affluents, entrèrent dans le Turkestan, suivirent le Tarim et arrivèrent ainsi au fleuve Jaune, dont la renommée était déjà sans doute assez grande pour le faire considérer comme un endroit favorable à la colonisation.

D[r] J. GOLDZIHER. *De la langue des gestes et des signes chez les Arabes.* — On a depuis dix ans montré combien l'étude de la langue des gestes et des signes (*Geberden und Zeichensprache*) pouvait servir à la solution des questions de psychologie ethnique. Goldziher donne à ce point de vue quelques indications tirées de l'arabe.

Il rappelle certaines expressions, *parler avec sa main*, *avec ses doigts*, *avec son bâton*, etc. ; il cite, d'après Porter, l'habitude qu'ont les Arabes de communiquer par des signes qu'ils considèrent comme plus expressifs que les mots ; il rappelle que chez les Arabes anté-islamites, on marquait ses intentions en frappant avec un bâton, en plaçant deux bâtons d'une façon déterminée, etc. Puis il signale, dans la littérature mahométane, les recueils d'expressions du prophète qui ont coutume de maintenir, avec une exactitude exagérée, la matière dont le maître a parlé. Le rapport de certains gestes avec l'affirmation et la négation cause une certaine surprise à tous ceux qui visitent l'Orient : ainsi les

1. Voyez sur cette question notre compte rendu de la *Vierteljahrsschrift für Wissenschaft. Philosophie*, dans la *Revue philosophique*, avril 1889, p. 430.

gestes affirmatifs et négatifs de l'Orient sont en opposition directe avec les mouvements de tête que nous employons en Occident pour affirmer ou nier. De même les différents mouvements des doigts servent, comme l'a montré Rödiger, à exprimer les nombres, etc.

Dr A. KLEIN. *De l'importance de l'étymologie pour la jurisprudence.* — Klein montre, par des exemples probants empruntés à la langue juridique de l'Allemagne, combien l'étude des étymologies peut éclaircir la langue et la science du jurisconsulte. Il serait à souhaiter qu'un tel travail fût entrepris en France, où il pourrait contribuer à élargir l'horizon de ceux qui traitent de jurisprudence et rendre de grands services à tous ceux qui cherchent à faire l'histoire de notre langue.

JULIUS HAPPEL. L'*importance et le sens* (*Bedeutung*) *des travaux psychologiques d'Adolphe Bastian.* — A l'occasion du livre récent de Bastian, *L'âme de la philosophie indienne et hellénique dans les esprits des visionnaires modernes*, Happel cherche à montrer l'utilité des recherches entreprises par Bastian et à justifier la méthode qu'il y a suivie.

Dr Th. ACHELIS. *Le caractère scientifique de l'ethnologie.* — Article intéressant sur la méthode à employer dans les études ethnologiques et sur les résultats qu'elle peut fournir pour la psychologie, l'histoire des religions et du droit, pour la morale, pour une histoire de l'évolution de la connaissance humaine, etc., etc.

STEINTHAL. *Remarques sur l'article d'Achelis.* — Steinthal, l'un des directeurs de la *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, donne son assentiment à ce qu'ont dit de l'ethnologie Happel et Achelis; mais il ne croit pas qu'elle puisse suffire à constituer la morale : aucune histoire ne nous enseigne ce qu'est notre droit, ce qu'est la charité ; ni l'ethnologie ni l'histoire ne peuvent confirmer ou contredire une définition de nos idées actuelles, une définition de notre mariage.

STEINTHAL. *Mythe, tradition, conte, récit, fable.* — Steinthal annonce deux articles, le second écrit il y a vingt ou trente ans, le premier destiné à défendre l'ancienne méthode, suivie dans les recherches sur les mythes, contre la nouvelle méthode acceptée par Mannhardt, Müllenhoff, Scherer, Benfey et ses disciples.

EDMUND VECKENSTEDT. *Les désignations de couleurs dans la chanson de Roland et dans la Niebelunge Not.* — On sait quel intérêt présentent, au point de vue de l'évolution du sens des couleurs, les travaux de Marty, de Gladstone, de Geiger, de Magnus, de Graber, de Hochegger. Veckenstedt a fait, pour la chanson de Roland et pour les Niebelungen, des recherches analogues à celles qui avaient été faites pour les poèmes grecs et latins. Dans la première il relève les désignations suivantes : *vermeil*, *envermeillé*, *bruns*, *bise*, *jalne*, *sor*, *sorel*, *blund*, *falve*, *pale*, *pers*, *blesmie*, *bloi*, *verte*, *azur*, *neirs neielez*, *blancs*, *fluriz canuz*, *clers*, *gent*, *vairs*, *luisanz*, *luises*, *luiserne*, *flambes*, *flambient*, *flambius*, *reflambes*. Dans le second ouvrage il trouve : *grün* (vert), *erbleichen* (blême ou pâle), *rötlich*, *rot*, *goldrot* (rougeâtre, rouge,

jaune doré) *rosenfarben*, *rosenrot* (rose, rouge rosé), *feuerrot*, *Morgenrot* (rouge feu, rouge aurore), *weiss* (blanc), *schneeweiss*, *sabenweiss* (blanc de neige, de sabine), *blank* (blanc brillant), *schneeblank* (blanc brillant de neige), *klar* (clair), *schwarz* (noir), *sal* (terne ou blême), *trübe* (sombre), *gris*, *altgris* (gris ou grisâtre).

Dr Franz Krejci. *Sur le sens primitif du Daimon grec.* — L'auteur examine les passages où il est question du *Daimon* dans Hérodote (II. 52), dans Hésiode (Erga, vers 90-201), puis il se place à un point de vue psychologique et, affirmant que la signification primitive d'un mot est sa signification la plus ancienne, celle dont on peut dériver toutes les autres, il soutient que les Daimones étaient à l'origine les esprits formés par les aïeux divinisés, signification que donnent tout à la fois les restes des représentations religieuses, l'étymologie et la variation du sens du mot dans la littérature.

Brandstetter. *Etudes malaisiennes.* — Article à rapprocher de celui de Büttner sur les formes temporelles dans les langues des Bantus, pour les recherches de psychologie ethnique.

Steinthal. *Le concept de la psychologie ethnique.* — Contre Wundt, Steinthal maintient d'abord que la psychologie ethnique (*Völkerpsychologie*) ne peut jamais prendre à l'égard de l'histoire d'autre position que celle d'un moyen subsidiaire (*Hülfsmittel*), mais qu'elle ne laisse pas d'être par elle-même une discipline ayant sa valeur et son indépendance, que tout ce qu'on appelle l'histoire de l'esprit doit fournir, par la psychologie ethnique, des matériaux psychologiques. En second lieu Wundt voit, dans la langue, le mythe et les mœurs, l'objet propre de la *Völkerpsychologie*, tandis que, pour lui, il ne saurait encore considérer la *Völkerpsychologie* que comme un moyen subsidiaire pour la science du langage, la mythologie et la morale. Il rappelle en outre qu'il a depuis longtemps été amené à diviser la psychologie de la façon suivante :

I. — Psychologie générale, la doctrine du mécanisme des représentations, des sentiments et des tendances.

II. — *Völkerpsychologie*, théorie de la vie intellectuelle en société :

a. *Völkerpsychologie* synthétique, principes fondamentaux de la vie intellectuelle en société (*geistigen Zusammenleben*);

b. Application de ces principes à l'ethnologie, à la science préhistorique et à l'histoire.

III. — Psychologie individuelle, doctrine de l'esprit isolé (*Einzel-Geist*).

Contre Paul et son ouvrage sur les *Principes de l'histoire du langage*, Steinthal soutient que la science des principes de l'histoire de l'esprit n'est pas la psychologie.

Dr Pr. Anton Nagele. *Le culte des serpents.* — Nagele signale dans le *Laocoon* de Lessing (Hempel, p. 26) deux très intéressants morceaux de psychologie empirique : l'un ayant pour objet le pouvoir de l'imagination sur les femmes enceintes; l'autre, qu'on pourrait appeler de

la psychologie politique, traitant de l'influence que les arts plastiques peuvent avoir sur la beauté des individus dont les mères ont contemplé de belles statues.

F. PICAVET.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE.

DESCOURTIS. *Des hallucinations de l'ouïe.* In-4, Paris, Masson.

A. VAN WEDDINGEN. *Les bases de l'objectivité de la connaissance dans le domaine de la spontanéité et de la réflexion.* In-8, Bruxelles, Hayez.

FERRAZ. *Histoire de la philosophie pendant la Révolution française.* In-12, Paris, Didier.

Cte DE VAREILLES-SOMMIÈRES. *Les principes fondamentaux du droit.* In-8, Paris, Guillaumin et Cotillon.

FAUVELLE. *La physico-chimie.* In-12 (Bibl. des sciences cont.), Paris, Reinwald.

A. D'ANGLEMONT. *Enseignement populaire de l'existence universelle.* In-12, Paris, Comptoir d'édition.

J. THOMAS. *Principes de philosophie morale.* In-8, Paris, Alcan.

BALDWIN. *Handbook of Psychology. Senses and Intellect.* In-8, New-York, Holt.

F. GALTON. *Natural Inheritance.* In-8, London, Macmillan.

OHSE. *Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibniz.* In-4, Dorpat, Laakmann.

BERTELS. *Versuche über die Ablenkung der Aufmerksamkeit.* In-8, Dorpat, Laakmann.

K. ZINDLER. *Beiträge zur Theorie der mathematischen Erkenntniss.* In-8, Wien, Tempsky.

E. v. HARTMANN. *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie.* In-8, Leipzig, Friedrich.

BIUSO. *La filosofia della causa.* In-18, Catania, Barbagalli.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.

LE SENTIMENT DE L'EFFORT

ET

LA CONSCIENCE DE L'ACTION

La plus importante conséquence de la théorie qui fait de tout animal un automate conscient, c'est que nous ne *désirons* et ne *voulons* pas, au sens propre des mots, si on entend par là une certaine action de notre part, un déploiement d'énergie et un effort venus de nous. Non seulement, selon cette doctrine, nous n'avons pas le *libre arbitre* vulgaire, qui supposerait la négation du déterminisme; mais nous n'avons pas même de volonté au sens large, c'est-à-dire une activité consciente, une causalité qui se détermine sans doute selon des lois, mais qui produit cependant un effet réel et personnel, et qui par là conserve sa part d'influence efficace sur le cours des choses. L'*appétition* dont parle Leibniz n'est qu'une *illusion* : toute impulsion est passive au lieu d'être active; tout désir est un reflet des mouvements externes et non un facteur interne de l'évolution.

On a cru trouver un appui à cette doctrine dans les théories récentes des physiologistes sur la nature de l'effort. Selon beaucoup de physiologistes, les mouvements cérébraux qui accompagnent l'effort volontaire ou l'attention ne sont jamais révélés à la conscience par l'innervation cérébrale, par le départ du courant nerveux; ils ne sont sentis qu'après avoir été effectués, grâce à des courants nerveux qui en apportent l'impression au cerveau. La conscience de l'action se réduisant à des sensations venues des muscles et des viscères, nous sommes toujours passifs, alors même que nous avons le plus fort sentiment d'activité. Quand nous croyons frapper du poing un adversaire, c'est toujours nous en réalité qui sommes frappés, par le choc en retour des molécules; c'est le courant nerveux, remontant de nos muscles tendus, qui vient à flots pressés battre le rivage inerte

de la conscience. Et puisqu'il n'y a, ajoute-t-on, aucune activité *efférente*, la volonté n'est qu'un sentiment afférent, une sensation [1]. En essayant ainsi de réduire toute conscience d'agir à une réverbération de mouvements périphériques, on espère atteindre dans ses derniers retranchements toute efficacité attribuée aux faits d'ordre mental, toute « force » prêtée aux sentiments et aux « idées » ; on espère montrer que la causalité est tout entière dans la chaîne physique, dont la conscience n'est plus que l'éclairage intermittent. Il n'est donc pas sans intérêt d'examiner, d'abord, s'il est vrai que l'effort se réduise tout entier à des sensations, et à des sensations périphériques; puis, quelle est la vraie origine du sentiment d'effort mental et d'activité; enfin si des théories physiologiques, quelles qu'elles soient, peuvent prouver que l'activité psychique n'existe point.

I. — On sait qu'il y a trois opinions principales sur la conscience que nous croyons avoir d'un déploiement d'énergie dans le désir et l'effort [2]. Pour les uns, cette conscience d'effort s'explique par des *sensations afférentes de pression de la peau*; pour d'autres, par des sensations *musculaires* spécifiques, également afférentes; pour d'autres enfin, par un sentiment immédiat d'*innervation centrale* à direction centrifuge. Il importe de remarquer d'abord que ces trois opinions ne s'excluent nullement et peuvent rendre compte chacune d'un des éléments de la motion. D'abord, pour *localiser* le mouvement, on comprend que les sensations cutanées et articulaires soient nécessaires ; en second lieu, pour apprécier l'*étendue* de la contraction et du mouvement, on conçoit l'utilité des sensations musculaires envoyées au cerveau par les nerfs musculaires dont Sachs a fait la découverte ; enfin, pour apprécier l'*énergie déployée*, on conçoit que le sentiment de la décharge cérébrale soit un élément de première importance. Prouver l'existence ou la non-existence d'un de ces trois éléments, ce n'est donc rien prouver relativement aux autres.

Telle est cependant la tactique de ceux qui soutiennent ici un système exclusif. Tous les arguments apportés par eux consistent à dépasser les prémisses dans la conclusion et à dire : — Il y a, dans le sentiment complexe de l'effort, des sensations afférentes venues des muscles, des tendons, de la peau, etc., etc., donc *il n'y a pas autre chose* que des sensations afférentes [3].

1. C'est la conclusion qu'ont tirée, parmi les psychologues anglais, MM. Mercier et Thompson.

2. Ces diverses opinions ont encore été soutenues au récent congrès de psychologie physiologique, sans qu'on soit parvenu à une entente finale.

3. La polémique de W. James, qui a fait fortune, passe constamment à côté de la vraie question, pour aboutir à creuser un abîme entre le physique et

Si l'on passe en revue tous les faits de paralysie invoqués par les adversaires ou par les partisans des décharge centrifuges, on verra que ces faits ne prouvent rien de définitif, ni pour ni contre. — Le paralytique, dit Wundt, a conscience d'un grand effort, et cependant il ne peut remuer son membre ; donc l'effort n'est pas toujours *musculaire*. — A quoi Ferrier répond avec Vulpian : — Le paralytique ne contracte pas son membre, mais il contracte d'autres *muscles* ; la preuve, c'est que l'hémiplégique qui veut fermer son poing paralysé ferme inconsciemment le poing qui n'est pas malade. Donc l'effort est toujours *musculaire*. — On comprend que les discussions de ce genre s'éternisent, car on pourra de nouveau répondre : — Si l'hémiplégique ferme le poing non malade, c'est précisément qu'il a opéré une décharge centrifuge, laquelle, ne pouvant remuer les muscles d'un côté, a dévié sur ceux de l'autre. De même pour les cas de parésie des muscles oculaires. Un tailleur de pierre qui a le droit externe de l'œil gauche paralysé frappera sur sa main au lieu de son ciseau, jusqu'à ce que l'expérience lui ait enseigné la prudence. Les illusions de ce genre s'expliquent par ce fait que nous jugeons de la direction de la ligne de vision d'après la position que nous croyons avoir imprimée aux yeux. Ici, le tailleur de pierre croit à tort avoir mû le muscle de l'œil, mais, disent les partisans de l'effort efférent, il a réellement conscience d'avoir *innervé* l'œil ; de là l'illusion. — Et W. James répond : — Ce que vous avez innervé, ce sont les *muscles* de l'*autre* œil, « car il est prouvé que l'appareil de l'innervation pour les deux yeux est unique et qu'ils fonctionnent comme un seul organe, comme un œil double. Donc votre effort était musculaire. » — A quoi on répondra encore : — Pourquoi n'aurait-on pas le sentiment de l'*innervation* même, au lieu d'avoir seulement la sensation des mouvements *musculaires* d'un œil, une fois effectués? — Et ainsi de suite, indéfiniment. Ce qui n'empêche pas W. James, sur ces preuves qui ne prouvent rien, de dire : « Voilà donc un résultat acquis. » Ce résultat lui sert ensuite de point de départ pour montrer, avec M. Renouvier, que le *fiat* doit être un fait tout moral, puisqu'il n'est pas un fait musculaire. Les matérialistes, de leur côté, refusant de suivre MM. W. James et Renouvier dans cette région mythologique des *fiat*, s'empressent de conclure que le prétendu sentiment d'effort actif est un sentiment de pure passivité et rien de plus.

La seule chose certaine à inférer des faits qui précèdent, selon

le moral. On verra que cette polémique, quelque remarquable qu'elle soit, au lieu de preuves, n'apporte guère que des affirmations.

nous, c'est que l'innervation est presque toujours accompagnée de quelque mouvement dans quelque groupe de muscles, alors même que nous ne nous en apercevons pas. Nous irons même plus loin encore. Nous croyons pour notre part — quoique le fait ne soit pas physiologiquement démontré — que *toute* innervation cérébrale, quelle qu'elle soit, retentit sur un groupe quelconque de muscles, et même, à un degré plus ou moins faible, finit par intéresser tous les muscles, tendant les uns, relâchant les autres. Il y a une solidarité trop grande entre le système nervo-musculaire et le cerveau pour que tout travail cérébral ne s'exprime pas finalement dans les muscles. Impossible de faire aux partisans de l'effort musculaire une plus large concession; mais, quelque large qu'elle soit, elle n'implique en rien que le sentiment de l'effort soit *uniquement* musculaire. Cette conséquence ne peut être ni déduite ni induite des faits qui précèdent.

Les preuves apportées par MM. Gley, Bloch, Bastian, ne nous paraissent pas plus décisives. M. Bloch, derrière un paravent, cherche à poser symétriquement les deux mains sur des papiers quadrillés et marque au fusain les points qui lui semblent correspondants. Il se fait ensuite soutenir un des bras par un aide, puis place l'autre bras dans la position qui lui semble symétrique avec celle du bras passif; or, les tracés obtenus sont semblables dans les deux cas. De là il conclut que les sensations cutanées et articulaires paraissent suffire à nous indiquer la *position* d'une partie du corps et que les sensations *musculaires* jouent ici un rôle peu important. On voit donc qu'il s'agit uniquement d'une question de *localisation*. De même l'hémianesthésique gauche perd le sentiment de la *position* qu'on donne à sa main gauche; donc, ici encore, la localisation est due surtout à la peau. M. Gley, qui cite ces expériences, toutes relatives à la localisation, généralise outre mesure et conclut que le sens d'énergie déployée n'existe pas. Plusieurs cas qu'il cite lui-même sont cependant la réfutation de cette thèse. La malade de Demeaux, atteinte d'hémianesthésie complète, *mettait ses muscles en jeu sous l'influence de sa volonté*, mais elle n'avait plus conscience des *mouvements* qu'elle exécutait : elle ne savait pas quelle était la *position* de son bras. — Donc, dirons-nous, elle avait un sentiment quelconque d'énergie déployée, mais elle n'était pas avertie du résultat *effectué* en dehors de cette énergie centrifuge par ses membres mêmes, car elle ne pouvait plus localiser leurs *positions* au moyen de sensations afférentes. Cet exemple est la meilleure réfutation de la thèse soutenue par M. Gley.

Bastian n'est pas plus rigoureux dans les conclusions qu'il tire

d'un cas analogue : « Cette femme, dit-il, ignorait la *position* de ses membres et était inconsciente des *mouvements* quelconques qu'elle pouvait exécuter [1]... Les *centres volitionnels*, les *centres moteurs spinaux*, les *nerfs moteurs* et les *muscles pouvaient être mis en jeu* comme auparavant [2]. » Et c'est de là que vous concluez la non-existence d'un sentiment d'énergie déployée? Parce que la malade ignore le sort *ultérieur* des impulsions transmises à ses nerfs et à ses muscles, comme vous ignorez le sort de la balle d'un pistolet après la détente, vous concluez que la malade n'a aucune impression « concomitante avec le déploiement d'énergie ». C'est là une confusion des éléments les plus distincts.

Passons maintenant aux preuves de raisonnement. « *A priori*, dit W. James, tout ce qui est inutile disparait de la conscience; or, il est inutile qu'il existe entre l'idée d'un mouvement et son exécution par les muscles des « millions de *sentiments moteurs*, dont chacun est spécifique pour s'appliquer aux millions de centres moteurs et les mettre en branle ». — A coup sûr, répondrons-nous, cette interposition d'un million de sentiments moteurs est inutile, mais aussi, qui a pu les imaginer? Ce que l'on dit, c'est qu'il faut une décharge cérébrale — non pas un million, mais une seule — pour donner le branle au mécanisme, et que nous avons un mode de sentir corrélatif de cette décharge *au moment où elle se produit dans le cerveau*. C'est vous qui admettez des *millions* de sentiments musculaires différents pour composer un prétendu sentiment d'effort, lequel n'est que la sensation confuse des résistances mêmes de nos muscles à notre effort. En pressant la détente d'une machine, nous n'avons pas besoin de faire un milliard de petits efforts particuliers pour chacune des parties de la machine; nous poussons seulement un premier ressort et la machine va toute seule. Il y a seulement cette différence que la machine organique nous avertit ensuite par des sensations afférentes de la manière dont elle marche. Au reste, il est possible que la décharge cérébrale puisse se décomposer en des milliards de décharges *infiniment* petites; c'est là une conception leibnizienne qui peut être commune à toutes les théories. — Mais, ajoute-t-on, « c'est un fait notoire que la volonté s'occupe uniquement des résultats et non des détails musculaires qui servent à l'exécution ». — Oui, pour la raison même que nous venons de dire; mais encore faut-il une décharge centrale et cérébrale. — Le résultat, continue W. James,

1. C'est-à-dire des mouvements *réels* qu'elle avait effectués; elle savait qu'elle faisait un effort, mais ne savait pas ce qui en résultait.
2. *Bristish medical journal*, avril 1869.

c'est le mouvement accompli ou en train de s'accomplir; donc l'idée d'un mouvement, « c'est cette perception sensible que nous en obtenons *pendant* qu'il se produit ou *après* qu'il s'est produit ». — Oui, l'idée de *tel* mouvement est celle du *résultat accompli*, plus l'idée de la *décharge centrale* nécessaire en général à *tout* mouvement de réaction. — « Qu'est-ce que cette perception sensible? » se demande W. James, et on croit que la preuve tant désirée de sa thèse va enfin venir; mais non, il se contente d'affirmer : « Je réponds sans *hésiter*, dit-il (il vaudrait mieux hésiter et démontrer) : c'est un agrégat de sentiments afférents, qui proviennent d'abord de la contraction des muscles, de l'extension des tendons, des ligaments et de la peau, des frottements et de la pression des jointures; secondairement de l'œil, de l'oreille, de la peau, du nez ou du palais, organes qui peuvent en totalité ou en partie être affectés indirectement par le mouvement d'une autre partie du corps. L'*unique* idée d'un mouvement que nous puissions posséder se compose des images de ces phénomènes, effets *afférents* du mouvement. » — Où est la preuve d'une affirmation aussi énorme? En quoi l'existence de sensations venues de la peau, de l'œil, du nez, empêche-t-elle un sentiment corrélatif de l'énergie cérébrale, laquelle n'est certes pas encore arrivée à la peau, à l'œil, au nez? Peut-on démontrer qu'une chose n'existe pas en démontrant qu'une autre chose existe qui n'est nullement exclusive de la première, qui même suppose la première? Se passerait-il quelque chose de nouveau dans votre peau ou votre nez, si quelque chose de nouveau ne s'était point passé d'abord dans votre cerveau, et pourquoi affirmez-vous qu'il n'y a absolument rien dans la conscience qui répond à la réaction du cerveau? Plus cette réaction est subite, plus elle affecte la forme d'une décision, par cela même d'une décharge, et mieux elle remplit les conditions de *contraste* nécessaires à la conscience distincte. Au lieu de voir là, avec M. Renouvier, un *fiat* créateur de direction d'idées, n'est-il pas plus simple d'y voir le sentiment d'une force passant de la tension à la détente?

« Quiconque, ajoute W. James, dit qu'en élevant le *bras* il ignore et la quantité de muscles qu'il contracte et l'*ordre* de *séquence* et les degrés d'*intensité* de ces contractions, avoue expressément l'état d'inconscience profonde où il est des processus de la décharge motrice. » — Des *processus* à travers les muscles, oui; de la décharge même, non. Est-ce que le mécanicien dont nous parlions tout à l'heure a besoin de connaître tous les *processus* de sa machine pour savoir qu'il a mis la main sur le ressort initial? Nous avons le sentiment d'une impulsion donnée, et le reste va sans que nous sachions de quelle manière. — Mais alors, demande-t-on, comment se fait-il

qu'avec une même décharge centrale vous leviez tantôt le bras droit, tantôt le bras gauche? « Personne, dit W. James, ne prétendra que la qualité du *fiat* puisse varier selon qu'on se sert, par exemple, du bras droit ou du bras gauche. » — Non, mais c'est ici précisément que sert l'*idée*, qui est la représentation d'un résultat particulier à atteindre et qui, par cela même, particularise le mouvement cérébral pour le diriger. Je *veux* faire un mouvement (décharge) du bras gauche (*idée*); la représentation du bras gauche étant une reproduction de mouvements faibles vers le bras gauche à leur début, et ces mouvements étant en corrélation avec le bras gauche, non avec le droit, il en résulte que la décharge cérébrale accompagnée de l'idée de tel bras dirige le courant de ce côté et non de l'autre. Dans la plupart des cas, ce qui importe, c'est : 1° d'avoir en idée les sensations cutanées et périphériques corrélatives de telle action, par conséquent l'idée de son dernier terme; 2° d'opérer la décharge nerveuse. Les deux points extrêmes étant ainsi donnés, la ligne de *direction* se trouve elle-même déterminée, et les sensations *musculaires* ne servent plus guère que d'avertissements le long du chemin, souvent peu utiles. Le *fiat* moteur, puisqu'on veut lui donner ce nom, plus l'*idée* du bras gauche, fait donc nécessairement lever ce bras et non le droit. Notre organisme est comme un jeu d'orgue : l'idée ouvre tel tuyau particulier, parce que l'idée est déjà un mouvement commencé dans cette direction. Penser à abaisser telle touche, c'est déjà l'effleurer et l'abaisser un peu; encore un petit effort, la touche s'abaisse assez pour que le son se produise.

W. James insiste : « La conscience de l'exertion musculaire, dit-il, étant impossible sans un mouvement *effectué quelque part*, est nécessairement une sensation *afférente* et non efférente, une conséquence et non un antécédent du mouvement lui-même. » — Oui, pour l'exertion *musculaire*, puisque cette exertion n'est qu'une conséquence de l'impulsion cérébrale; mais il reste toujours à savoir si l'impulsion cérébrale elle-même ne se connaît que quand elle est *effectuée*, si elle ne se sent pas *en s'effectuant*, s'il est nécessaire d'avoir effectué un mouvement, pour se dire avec surprise : j'ai voulu faire effort! si, enfin, parce qu'un fait n'est pas purement moral, il est pour cela purement musculaire.

Une conséquence importante de la théorie des sensations *afférentes*, c'est que nous ne sentirions pas l'*intensité* de notre réaction motrice, mais seulement l'intensité des contractions musculaires, qui seules en effet peuvent nous envoyer des sensations afférentes. — Mais, demanderons-nous, comment peut-on sentir l'intensité d'une résistance, si on n'a pas le sentiment de l'intensité de sa propre

action, de son désir, de son vouloir, quelque nom qu'on préfère? La résistance ne se sent pas *en elle-même*, mais par la *puissance* déployée qu'elle contrarie. Je ne puis pas me quitter moi-même pour passer dans le ressort d'un dynamomètre et mesurer directement sa force résistante. — La vraie puissance déployée est « toute morale », dit W. James; par exemple, il ne faut qu'un effort tout moral pour résister à une douleur, pour renoncer à un plaisir, pour chasser une idée agréable. — Mais comment admettre une force *toute morale* qui a des points d'application *physiques*? Même quand je résiste à une douleur, il y a, en réalité, un effort nerveux et cérébral, sinon musculaire; et à vrai dire, l'effort musculaire se produit aussi par diffusion : pour garder le silence et le calme apparent pendant une insulte, il faut faire un tel effort physique que la sueur coule du front et qu'on éprouve ensuite plus de fatigue qu'après avoir soulevé des poids de cent kilogrammes. L'énergie qu'on prétend toute mentale est donc en même temps cérébrale, et le *fiat*, au lieu d'être prononcé seulement dans la sphère de la volonté immatérielle, est un déploiement d'énergie physique capable, dans certaines circonstances où l'émotion est à son comble, de briser tout d'un coup la machine cérébrale.

Concluons qu'on n'a pas même apporté un commencement de preuve contre ce sentiment d'énergie déployée dans le cerveau qui accompagne le vouloir déterminé à se réaliser, c'est-à-dire la représentation d'un mouvement particulier à laquelle s'ajoute, par le consentement intérieur, la force totale du cerveau.

II. — Examinons maintenant *en elle-même* la théorie des sensations afférentes, qu'on pourrait appeler la théorie de l'effort passif, pour voir si elle constitue au moins une *hypothèse* plausible.

D'abord, cette théorie ne semble précise que parce qu'elle est exclusive et artificielle. Le ganglion nerveux, même le plus élémentaire, n'est pas un point indivisible; le mouvement s'y fait en une multitude de sens; qu'est-ce donc s'il s'agit de la masse cérébrale? Où finit au juste l'afférent et où commence l'efférent? On ne peut se figurer le cerveau comme un point à partir duquel tous les courants tracent un angle subit. Il y a beaucoup d'arbitraire et de provisoire dans le schématisme des mouvements nerveux. L'existence de cellules spécialement motrices et de cellules spécialement sensorielles est également très contestée. Le docteur Hughlings Jackson dit, avec raison, que le corrélatif physiologique de tout processus mental est un processus *à la fois* sensoriel et moteur. Il est vraisemblable que les processus sensoriels et moteurs, à leur tour, seront finalement exprimés en termes d'une distinction plus fondamentale : les chan-

gements constructeur et destructeur, *anabolique* et *catabolique* du protoplasme nerveux. Déjà le processus d'inhibition est regardé comme étant probablement un processus constructeur ou changement anabolique. Pour sentir et penser, il faut construire, accumuler des matériaux selon une forme déterminée, empêcher dans une certaine mesure le mouvement de se dissiper en translation dans l'espace, conséquemment l'arrêter et l'inhiber tout en le provoquant. Pour agir, au contraire, il faut dépenser et plus ou moins détruire. Selon Haycraft et Mackensie, les cellules de l'écorce sont surtout *trophiques* et agissent comme des matériaux combustibles placés sur une ligne de poudre à canon. Quoi qu'il en soit, on ne saurait se figurer le cerveau comme un employé de télégraphe impotent qui lirait passivement des dépêches reçues d'une direction, sans pouvoir jamais en transmettre lui-même avec conscience dans l'autre direction. Tout ce qui se passe dans le système nerveux doit avoir sa contre-partie dans le mental, aussi bien la sortie du courant que l'entrée [1]. En vertu de l'égalité de l'action et de la réaction, il est impossible qu'une molécule subisse une action sans réagir ; à plus forte raison les cellules nerveuses du cerveau ne sauraient-elles subir l'action des courants qui les frappent sans réagir elles-mêmes; cette réaction, pour n'être pas encore *musculaire*, n'en est pas moins réelle. Les muscles eux-mêmes, produits tardifs d'une longue évolution, ne sont qu'un appareil perfectionné dans lequel est devenu dominant et où s'est amplifié le mouvement de réaction qui existait dès l'abord et existe toujours dans *toutes* les cellules vivantes. Nous devons donc admettre qu'il n'y a pas une seule impression sur les molécules cérébrales qui n'y provoque une réaction, et, en général, que les phénomènes cérébraux ne sont pas des faits de pure passivité, mais des phénomènes d'action subie et de réaction exercée.

Une fois ce point établi, faut-il admettre que la conscience réponde uniquement et exclusivement au côté passif, jamais au côté *actif*? C'est à ceux qui le prétendent qu'incombe la preuve : nous venons de voir qu'ils ne l'ont pas fournie. Loin de là, toutes les probabilités sont contre eux. Puisque les centres nerveux cérébraux *réagissent*, ils doivent *réfléchir* le *mouvement* d'une manière ou d'une autre : or, l'absence de ce côté réactif et réflectif dans la conscience est-elle probable ? Ne doit-il pas y avoir dans la conscience quelque chose qui réponde à la réaction nerveuse centrifuge, une contre-partie du mouvement restitué, c'est-à-dire un mode de conscience particulier

1. Sortie *d'où*? entrée *où*? aux physiologistes de répondre avec précision, s'ils le peuvent.

qui corresponde non plus à une sensation, mais à l'émotion et à la motion, sans même que le mouvement soit encore, par l'intermédiaire des muscles, descendu dans les membres? L'absence d'un pareil mode de conscience ne s'expliquerait que si la décharge motrice ne produisait aucun contraste dans la conscience, car la condition de la conscience distincte est le contraste; mais nous avons conscience du contraste d'arrivée dans les courants centrifuges; nous devons donc avoir conscience du contraste de départ qui est souvent aussi tranché et même davantage. Le passage d'une force de tension considérable à une dépense soudaine produit nécessairement dans la cénesthésie une soudaine rupture d'équilibre. Il est probable que, chez l'animal lui-même, quelque sentiment particulier l'avertit de sa réaction propre. Quand la torpille décharge son électricité pour foudroyer son ennemi, il est vraisemblable que le passage de l'équilibre à la rupture d'équilibre et à la décharge produit un contraste intérieur assez fort pour être *sensible*.

La réaction cérébrale ne commence donc pas avec la réaction musculaire; elle existe déjà dans la *sensation* même, elle existe dans la *perception*. Elle n'est pas moins nécessaire pour l'*idéation*. Aussi le sentiment d'énergie déployée, le sentiment de *force* et de *travail* est inhérent à toute idée et contribue à en faire une idée-force. En pensant, vous évoquez soit des images, soit des mots, soit les deux ensemble; comment le faire sans un *travail* mécanique dont vous avez le sentiment confus? Ce sentiment s'exprime dans les phrases de ce genre : « Je sens que mon cerveau *travaille*, je sens que ma tête s'*échauffe*, j'ai la tête *en feu*, je me *casse la tête* »; tout cela est vrai au pied de la lettre. L'idéation est un travail mécanique en même temps qu'intellectuel; l'idée implique une force en travail. Se représenter une figure de géométrie ou la tracer sur le papier, c'est toujours mouvoir, et il est même plus fatigant de tracer des figures dans sa tête que de les tracer sur le tableau; la tête s'*use* plus vite que le tableau. Aux partisans de l'effort musculaire nous concédons que, pendant le travail de la pensée, il y a toujours du travail *musculaire*, surtout quand on pense avec des mots, c'est-à-dire avec des *articulations vocales*; mais ce qui n'est pas moins incontestable, c'est qu'il y a, sous la pensée, du travail *nerveux*, conséquemment des décharges cérébrales qui font passer le mouvement de tension à un mouvement de détente. Le tout se traduit dans la conscience par le sentiment d'*activité* intellectuelle et de travail cérébral, suivi du sentiment de fatigue intellectuelle et cérébrale, non moins familier que le sentiment de fatigue musculaire. Dès lors, demanderons-nous aux physiologistes, tout cela est-il *afférent* ou *efférent*, ou les deux à la fois? Ces

distinctions tranchées de direction dans l'espace ne sont-elles pas ici quelque peu artificielles? Toute vibration, toute ondulation, tout mouvement est-il à la fois afférent et efférent, puisqu'il rencontre toujours des résistances et qu'il n'est jamais absolument exempt de rythme ondulatoire?

Si, au lieu de considérer la simple *idéation* et les phénomènes purement intellectuels, nous considérions l'*émotion*, nous verrions encore bien mieux se mêler, d'une manière inextricable, les *actions* et *réactions* nerveuses, conséquemment le sentiment de *passivité* et le sentiment de *réaction*. Ce n'est pas ici le lieu d'insister. De même, après l'*idéation* et l'*émotion*, considérons ce qu'on nomme au sens étroit l'*action*, quoique tout le reste soit aussi un mélange de passion et d'action. Au point de vue physiologique, tout *acte* commence nécessairement par un processus *nerveux* : il est d'abord une mise en activité des plus hauts centres nerveux ou de quelques-uns de ces centres. Je ne puis pas *concevoir* ou me *représenter* un acte sans une *innervation* des parties mêmes du cerveau où cet acte prend naissance. « Ce processus nerveux, dira-t-on, n'est pas encore l'action même »; soit; mais il en est le premier stade; à vrai dire il est l'*action commençante*; on ne saurait trop le répéter, l'idée d'un mouvement est la conscience de ce mouvement à son début et sous une forme faible, c'est un premier tressaillement dans la masse nerveuse, qui annonce et prépare ce qui va venir. A ce moment, il peut sembler que ce soit de l'exertion purement *intellectuelle*; il n'en est rien, puisque tout mouvement *pensé* et surtout *désiré* suppose une ébauche cérébrale de ce mouvement. Dès le premier stade de l'activité en apparence tout intellectuelle, un examen approfondi de notre conscience même nous y fait remarquer un sentiment de *tension* plus ou moins forte, tension qui, si elle n'était contrebalancée par d'autres idées, par d'autres tensions, par les centres d'arrêt ou leurs équivalents et par des mouvements antagonistes, se propagerait aux muscles. Ce sentiment de tension, forte ou faible, inhérent à toute idée, quand il n'aboutit pas à un mouvement musculaire, aboutit au mouvement moléculaire de la chaleur. On peut donner à ce sentiment de motion cérébrale le nom de sentiment d'innervation cérébrale; nous sentons, en d'autres termes, que notre cerveau produit du mouvement ou de la chaleur, ou tout autre mode d'énergie.

Maintenant, que faut-il pour que la *motion* proprement dite se manifeste dans les muscles locomoteurs? — Simplement un degré plus grand d'intensité dans l'idée ou dans l'émotion, avec suppression des obstacles ou supériorité de la puissance sur la résistance

des obstacles. Alors a lieu la décharge nerveuse dans la direction des muscles. Nous distinguons très bien ce passage d'une action simplement esquissée par l'idée dans le cerveau à une action qui se réalise dans les membres; c'est, en somme, le passage du mouvement de tension au mouvement de translation. Tout à l'heure, le bateau à vapeur ne faisait encore que se balancer sur l'eau, avec sa chaudière frémissante, tout prêt à partir; maintenant, la détente de la vapeur a lieu dans le piston et nous sentons le bateau qui file. C'est le moment de l'innervation. A ce moment-là il y a conscience; à partir de là, l'impulsion motrice s'éloigne des centres supérieurs et, changeant de point d'application, passe aux centres inférieurs; donc nous ne sentons rien du courant efférent en tant que *courant*; nous avons seulement des sensations afférentes, comme si toutes les parties du bateau à vapeur et surtout l'hélice renvoyaient des contre-coups sensibles au mécanicien qui a la main sur le levier. Comme Sachs l'a montré, des muscles mêmes partent des filets nerveux, et ces muscles renvoient au cerveau, le long du chemin, des nouvelles de l'acte en train de s'effectuer. Toutes ces dépêches qui annoncent le passage de l'onde centrifuge sont des sensations musculaires, et évidemment ces sensations sont *centripètes*. Ce sont ces sensations qu'on a voulu opposer victorieusement à ceux qui admettent un sentiment d'innervation et de réaction cérébrale; mais, encore une fois, les sensations venues des muscles ne peuvent rien contre la conscience de l'action qui s'accomplit dans le cerveau.

M. Ribot nous dira que l'effort de *volonté* ou d'action volontaire doit être lui-même nécessairement et immédiatement un sentiment musculaire, parce que « nous n'avons d'*action* (impulsive ou inhibitoire) que sur les *muscles* volontaires : c'est là notre seule conception positive de la volonté ». — « Tout acte de volition, impulsif et inhibitoire, n'agit que *sur* des *muscles* et *par* des muscles [1]. » — Si M. Ribot veut dire que toute action de la volonté *aboutit* à mouvoir des muscles et, par cela même, finit par provoquer des sensations musculaires afférentes, cela est incontestable; mais, si M. Ribot en conclut que l'effort de la volition est immédiatement et exclusivement musculaire, c'est une conclusion non contenue dans les faits et, de plus, en contradiction avec ce que M. Ribot reconnaît lui-même à la page suivante. Quand nous disons *je veux*, il y a d'abord, a-t-il dit, « *mise* en *activité* dans le cerveau des *images motrices* ou résidus moteurs appropriés »; donc, ajouterons-nous, nous ne

1. *L'Attention*, p. 105.

commençons pas par agir « sur des muscles », mais bien sur des images motrices, répondant à des mouvements cérébraux. Puis il y a « transmission de l'influx *nerveux* à travers la couronne rayonnante aux corps striés, à la couche inférieure du pédoncule cérébral, au bulbe, puis, après croisement, à la moelle épinière, aux *nerfs*, et ainsi finalement aux *muscles* ». Les muscles n'arrivent donc qu'au bout d'une longue série d'intermédiaires; comment prétendre alors que l'action soit uniquement *musculaire*? Elle a été d'abord cérébrale et nerveuse. En outre, si on demande sur quoi la volonté a agi, on voit qu'elle a d'abord agi sur des *images*, soit pour les accepter, soit pour les refuser, et parce que ces images étaient agréables ou désagréables; or, ces images sont elles-mêmes des sensations affaiblies; en dernière analyse, c'est donc un rapport du *désir* à la *sensation* agréable ou pénible qui constitue la réaction de la volonté : c'est en tant que retenant la sensation agréable ou repoussant la sensation pénible que nous avons primitivement un sentiment d'effort volontaire, d'effort mental. Les muscles sont des organes subordonnés qui n'entrent en jeu que *secondairement*, quoiqu'ils y entrent toujours dans l'acte de volonté, et ce ne sont pas les sensations musculaires qui constituent la conscience de la réaction.

Il en est de même pour ce cas particulier de l'effort volontaire qu'on nomme l'*attention*. M. Ribot adopte l'hypothèse de Fechner, qui a dit : « Le sentiment d'effort de l'attention ne me paraît être qu'un sentiment *musculaire* (Muskelgefühl). » Ce sentiment d'effort dans l'attention, ajoute M. Ribot, « a son origine dans ces états physiques tant de fois énumérés, conditions nécessaires de l'attention; il n'est que leur *répercussion* dans la conscience. Il dépend de la quantité et de la qualité des contractions *musculaires*, des modifications organiques, etc. Son point de départ est *périphérique*, comme pour toute autre *sensation* [1]. » M. Ribot, selon nous, a bien montré que toute attention, ayant toujours pour objet quelque image, *aboutit finalement* à un effet sur les muscles, par conséquent à une *sensation musculaire* en retour; mais il n'a point démontré que l'attention *commence* par agir sur les muscles, qu'elle se réduise *en elle-même* à la sensation *afférente* et *périphérique* d'un muscle contracté. Un volume entier d'exemples prouvant que toute attention se répercute sur les muscles ne démontrerait pas que la réaction de la volonté attentive soit en elle-même une *sensation* passive venant des muscles contractés. Il est évident que notre attention, ne pouvant s'exercer sur elle seule, s'exerce sur un objet, et que tout objet

1. *Revue philosophique*, p. 511.

représenté est sensitif par quelque côté, d'où il suit que toute attention implique des sensations; mais il ne s'ensuit pas que l'attention soit elle-même une sensation, encore moins une sensation périphérique, ni que l'effort d'attention soit une répercussion venue de la périphérie. Au reste, M. Ribot reconnaît lui-même, après toutes les explications précédentes relatives aux muscles, qu'il « reste un point obscur ». En effet, dit-il, lorsque nous passons de l'état ordinaire à l'état d'attention, il se produit une augmentation de travail. Dans le passage de l'état de distraction à l'état d'attention, il y a donc « transformation de force de tension en force vive, d'énergie potentielle en énergie actuelle. Or, c'est là un moment *initial* très différent de celui de l'effort *senti*, qui est un *effet*. Je fais cette remarque en passant. » A notre avis, cette remarque incidente porte sur l'essentiel et ébranle la théorie tout entière. Le moment *initial*, répondant au passage de l'énergie potentielle à l'énergie actuelle, est précisément la volition, la tension du désir dominant, l'attention véritable. Et c'est là, là seulement, qu'est la conscience de l'activité. Le prétendu « effort senti » n'est que la sensation des *résistances* ultérieures, des efforts contraires au nôtre et différents du nôtre. La conscience de l'action répond au moment initial, celle de la passivité ou de la résistance subie répond aux sensations venues des muscles. L'attention *musculaire* n'est que l'attention ayant rencontré une résistance et se réfléchissant sur soi par l'effet de cette résistance même. L'attention, lorsqu'elle se mesure ainsi elle-même à un obstacle devient plus claire, plus distincte, plus différenciée; mais il n'en résulte pas que toute l'activité de l'attention se ramène à la répercussion de l'obstacle : n'eussions-nous conscience distincte de notre énergie que devant une résistance, il ne s'ensuivrait pas que toute notre énergie se réduisît à la passivité produite par cette résistance.

III. — Une fois admise la conscience de l'énergie déployée, il importe de s'en faire une idée exacte. Nous n'avions pas, comme l'a cru Maine de Biran, *conscience immédiate* de l'énergie en tant que *motrice*, mais simplement en tant que *mentale*, c'est-à-dire en tant qu'effort de volonté pour produire un changement d'état. L'effort mental s'accompagne : 1° d'une *détente cérébrale* dont j'ai un sentiment particulier (sentiment d'effort cérébral), 2° d'un *courant centrifuge* à travers l'organisme dont je n'ai pas conscience, 3° de *mouvements dans les muscles* qui ne me sont connus qu'ultérieurement par un ensemble de sensations *afférentes*, lesquelles ont pour cause des *résistances* musculaires et forment un certain dessin représentable dans le cadre de l'étendue.

Maine de Biran imagine une « connexion causale immédiatement aperçue entre l'action de la volonté et la sensation musculaire »; mais, si j'apercevais entre mes actes intérieurs et les mouvements de mes membres autre chose qu'un simple rapport de succession je ne distinguerais nullement mes organes de moi-même : les sensations qu'ils produisent en moi me sembleraient l'effet immédiat de ma seule action et le prolongement de mon action même. Si je voyais réellement en moi, non pas une simple succession entre l'action et les signes sensibles du mouvement, mais une action vraiment *motrice* des muscles, liée au mouvement local par le lien intime de la cause à l'effet, les sensations m'apparaîtraient comme enveloppées dans mes actes et développées par eux, sans le concours d'aucune action étrangère à la mienne.

De même, en quel sens peut-on dire, avec M. Ribot, que « les mouvements font partie intégrante des états de conscience, qui, sans eux, disparaissent ou changent de caractère [1] »? que « le mouvement est dans la conscience même, dans la notion intime du fait psychique »? — Ce n'est pas en tant que simple changement de relation dans l'espace entre des atomes inertes que le mouvement peut être « dans la conscience même »; le mouvement, ainsi conçu sous une forme à la fois abstraite et imaginative, c'est-à-dire en somme imaginaire, ne peut faire « partie de la conscience » qu'à titre de *représentation*, de conception incomplète formée par elle. Ce qui existe dans la conscience, c'est le principe *réel* du mouvement, son fond *interne*. c'est-à-dire une action ou réaction ayant pour conséquences des changements intérieurs et des changements locaux. Quant à l'*image* des *mouvements effectués*, c'est une *représentation* de la mémoire, qui encore a besoin d'être interprétée : nous l'interprétons précisément au moyen de cette conscience d'action et de réaction qui seule peut vivifier l'image morte, la figuration immobile des moments successifs d'un mouvement photographiés par le cerveau. C'est donc, non pas seulement par la *sensation*, mais par la conscience de la *réaction*, de l'appétit, de la vie, que nous arrivons à la représentation complète et vraiment dynamique du mouvement. Dès lors, le mouvement ne fait « partie de notre conscience » que de deux manières : 1° par son principe actif, qui est l'appétit, le vouloir, avec l'effort de la volonté contre l'obstacle (élément dynamique); 2° par la représentation ou souvenir des positions successives dans l'espace qui constituent le mouvement effectué (élément statique).

1. *Revue philosophique : Rôle psychologique des mouvements*, mars et avril 1879, p. 11.

IV. — En résumé, nous accordons que le sentiment d'effort *musculaire* est un sentiment afférent. Nous accordons que ce sentiment d'effort musculaire est toujours mêlé aux autres sentiments, parce que, dans notre organisation actuelle, toutes nos opérations cérébrales finissent par intéresser quelque muscle. Mais le sentiment d'effort mental et celui d'effort cérébral ne sont pas pour cela uniquement celui d'effort musculaire; ils ne sont pas composés de sensations uniquement périphériques. L'effort mental est encore moins, comme le croit W. James, l'action d'un esprit prononçant des *fiat* dans un monde supérieur au mouvement et consentant à la réalisation d'une pure *idée*. Il enveloppe, outre les sensations centripètes, quelque chose d'analogue au sentiment centrifuge d'*innervation* admis par Wundt. Ce sentiment est d'origine *cérébrale*. Il correspond à un *déploiement d'énergie*, au départ d'un courant centrifuge : et c'est le *départ* seul ou la décharge, non le *courant* même, qui est senti. Enfin, le déploiement d'énergie n'est pas une création d'énergie ni une direction libre d'énergie; il est physiquement le passage d'un mode d'énergie à un autre, de la force de tension à la force de translation; psychologiquement, il est le passage d'un conflit d'idées et de désirs à une détermination. Il y a donc déterminisme psychique et physique tout ensemble; mais le moteur intime et le grand ressort du déterminisme, qui est la volonté tendant à son plus grand bien, se révèle à lui-même dans la conscience sous la forme d'une *activité* s'exerçant contre des *résistances*, selon certaines *lois* déterminées. Le sentiment d'effort est un composé de cette conscience de l'action et des sensations de résistance.

La vie psychique, comme la vie physiologique, est un travail, une lutte, un effort continuel; l'effort musculaire n'en est que l'expression dernière et la plus visible; les physiologistes qui placent tout effort dans les muscles ressemblent à ces paysans qui s'imaginent que le penseur ne travaille pas parce qu'il ne remue point les bras et les jambes pour piocher la terre. La conscience d'action exercée, comme celle d'action subie, est la conscience même de la vie et de l'existence. Vivre, penser, vouloir, c'est se sentir mû et mouvant, poussé et poussant, pressé et pressant, *agi* et réagissant; vivre, c'est lutter comme le nageur qui, au milieu d'une mer tantôt calme, tantôt orageuse, doit toujours tendre sa volonté, ses nerfs et ses muscles, pour maintenir au-dessus des flots sa tête vivante, pour ne pas tomber, corps mort, au fond de l'abîme.

Le sentiment de la *réalité*, qui accompagne tout état de conscience, vient de ce qu'il y a indivisiblement dans tout état, outre le

sentiment de passion, la conscience inséparable de réaction. *Réalité*, en effet, c'est *actualité*, *actuation*, *action*. L'*affirmation* est la conscience réfléchie de ce sentiment *non contrarié* ou plus fort que ce qui le contrarie, et il est très vrai de dire que la volition, l'affirmation, l'action, la motion, tout cela est identique à l'origine. Enfin il y a de tout cela dans toute *idée*; si l'idée ne se réalise pas, ne s'actualise pas, ne s'affirme pas jusqu'au bout, jusque dans les muscles et les membres, c'est que quelque autre force l'arrête en chemin.

Les trois moments de toute fonction mentale enveloppent donc toujours une conscience d'*activité* : 1° activité se *sentant* modifiée et passive (sensation); 2° activité *jouissant* ou *souffrant* du rapport de son nouvel état à son état antérieur et à son état total (émotion de plaisir ou de peine); 3° activité *réagissant* pour conserver ou écarter le nouvel état (appétition ou volonté). C'est ce que nous appelons le *processus appétitif*. Les découvertes physiologiques, eussent-elles pour résultat de ramener toute *impression* produite *sur la conscience*, c'est-à-dire toute sensation, à un courant afférent, n'empêcheront pas la *conscience même* de s'apparaître comme activité réagissant contre les obstacles, comme appétition ou *volonté*, accompagnée d'un sentiment de travail cérébral.

Reste à savoir quel est le caractère essentiel de la *tendance* ou *tension* qui se trouve au fond de toute appétition, et aussi de tout *effort mental*. Par exemple, lorsqu'un enfant désire jouer, qu'est-ce qui constitue l'impulsion intérieure par laquelle il est entraîné? — Voici, selon nous, ce qu'on peut dire sur ce difficile sujet. D'une part, la représentation du jeu possible provoque une réaction volontaire et motrice dans le sens de cette représentation. L'idée d'un mouvement en étant le début, l'idée intense et exclusive d'un mouvement entraîne le mouvement réel. La conscience trouve donc, dans la seule idée concrète d'un mouvement, la première condition suffisante et adéquate de ce mouvement même. Aussi, lorsque l'enfant se représente le saut à la corde, il a conscience d'un mouvement commencé qu'il dépendrait de lui de continuer jusqu'au bout, mais qui est arrêté. Il y a ainsi supériorité de la représentation sur le mouvement réel, et c'est la conscience de cette supériorité qui produit le sentiment de *puissance* motrice. Mais, sous un autre rapport, il y a sentiment d'impuissance à réaliser pleinement, par le moyen d'une pure idée, les sensations et émotions de plaisir attachées au jeu : il ne suffit pas à l'enfant de se représenter la corde et le saut pour actualiser pleinement les sensations que produirait la corde enveloppant le corps de son cercle mouvant, ni l'ivresse attachée à ces

sensations. L'idée du saut à la corde, restant une simple idée, ne fournit pas à l'activité qu'elle commence de quoi l'achever. C'est ce qu'on exprime en disant qu'un désir veut être *comblé*, *rempli*, *satisfait*. De là une double tension : 1° l'idée tend aux mouvements qui dépendent d'elle ; 2° les mouvements commencés par l'idée ne trouvent point des sensations de saut et de jeu capables d'une intensité adéquate à la leur. En un mot, puissante pour réaliser le *mouvement*, l'idée est impuisssante pour réaliser les *sensations* ; elle produit donc à la fois : 1° un sentiment vif de puissance pour la réalisation des mouvements, 2° un sentiment vif d'impuissance pour la réalisation des sensations ; il en résulte une puissance arrêtée, contrariée, donc *effort mental*. L'idée est, dans la conscience, comme une sorte de vide aspirant à se remplir et qui n'y parvient pas ; ou plutôt l'idée tend, par le mouvement, à devenir sensation, à acquérir ainsi cette intensité suprême qui est attachée à l'actualité ; mais la représentation, demeurant tout idéale, ne se trouve point adéquate à la réaction appétitive et motrice qu'elle provoque ; il y a donc excès de réaction par rapport à la représentation, et c'est cet excès, selon nous, qui constitue la tension du désir et de l'effort intentionnel.

Maintenant, sous l'effort intentionnel et conscient de son objet, il faut admettre une activité plus profonde et plus fondamentale, qui s'exerce sans *se représenter* encore le résultat de son action. Elle agit parce qu'elle agit et parce qu'elle a déjà agi. En agissant, elle jouit plus ou moins vaguement d'elle-même. En agissant, elle rencontre aussi des obstacles qui ont pour résultat l'*effort spontané*, commencement de la *peine*. On peut donner à cette activité primordiale le nom de volonté, mais c'est une *volonté sujet* qui, à proprement parler, n'a pas encore d'*objet* et n'est point encore *représentative*. Elle n'enveloppe qu'une sourde conscience d'*agir*, un sourd *bien-être* attaché à l'action et un sourd *malaise* attaché à la limite de l'acion, conséquemment à l'effort mental. Nous ne pouvons avoir sur le fond des choses que des formules symboliques, mais ce qui est certain, c'est qu'on ne comprend pas l'existence sans quelque action qui la manifeste, ni le plaisir ou la douleur sans une facilité ou difficulté dans cette action. D'autre part, comment et pourquoi agir ou faire effort si on ne sent rien et si on n'a pas quelque conscience de ce qu'on sent, de ce qu'on fait, de ce qu'on produit? Le psychologue arrive donc à ce cercle : « Il faut agir pour sentir et il faut sentir pour agir. » Il n'y a d'autre moyen d'en sortir que d'admettre, dans l'être primordial, une unité immédiate de l'agir et du sentir, unité qui se révèle dans l'effort mental.

Les sciences physiques peuvent et doivent supprimer toute

notion de *force* proprement dite, d'*efficacité*, d'*action*, d'*effort*, pour y substituer des symboles de mouvements dans l'espace. On obtient ainsi un monde abstrait de fantômes, un songe bien lié ; la physique mathématique s'absorbe dans un idéalisme où la matière s'est évanouie en relations et, pour ainsi dire, immatérialisée. Mais la psychologie ne peut procéder de la même manière, quoique on l'y invite : elle ne peut faire abstraction du fond vivant et actif. Seulement, cette activité dont nous avons la conscience permanente au milieu même de nos changements, et qui fait que nous nous sentons vivre, nous ne pouvons nous la *représenter* elle-même sous une forme directe et distincte, qui lui soit adéquate ; nous ne pouvons nous en faire ni une *image*, ni une *idée déterminée*, sinon dans son application à des résistances *sensitives*, où elle devient *tel* ou *tel* effort. C'est que l'action, étant la part du sujet même en tant qu'il concourt comme facteur à la production d'un phénomène, est toute subjective de sa nature et, en conséquence, doit échapper à la représentation proprement dite. La représentation est toujours, en elle-même, quelque sensation ou quelque ensemble de sensations affaiblies, elle est une image et un résidu d'impressions reçues et subies passivement ; vouloir se représenter objectivement l'action subjective, c'est donc vouloir se représenter l'activité sous les formes de la passivité. Le plaisir et la douleur eux-mêmes, en un mot les sentiments, dans ce qu'ils ont de proprement subjectif, échappent à la représentation intellectuelle. Quand vous croyez vous représenter le mal de dents, ce que vous vous représentez, outre les mots de mal de dents, ce sont les dents, le trajet de la douleur à travers les dents, tous les rapports plus ou moins précis de cette douleur à l'espace et au temps, ses associations avec telles idées ou images ; mais, pour vous représenter la douleur *en elle-même*, il n'y a qu'un moyen : la *renouveler*, l'éprouver de nouveau à son degré initial. Le fond subjectif et caractéristique du sentiment n'est donc pas objet d'intellection ni même de représentation ; il n'en existe pas moins très certainement, c'est même ce fond qui constitue proprement le plaisir ou la peine et qui, dans telles associations *représentables*, devient *tel* plaisir, *telle* peine, représentable elle-même par son cadre plutôt que par son contenu. A plus forte raison l'activité, qui est présente au fond du plaisir et de la peine comme exertion vitale favorisée ou contrariée, échappe-t-elle par sa nature profondément subjective à l'objectivation. On se représente seulement le cadre de l'action, son milieu, ses effets, ses associations de toutes sortes avec des impressions sensitives de résistance ou de concours ; en un mot, on se représente l'action incorporée dans un ensemble concret de sen-

sations, l'effort mental appliqué à un objet, l'effort cérébral correspondant et surtout l'effort musculaire, si bien qu'il peut paraître que les sensations, ici, sont tout. Mais il n'en est rien. Quelque irreprésentable et inimaginable que soit l'agir, nous le distinguons nettement du pâtir par une conscience immédiate qui, pour n'avoir pas les formes spéciales de la représentation, n'en est pas moins une conscience très réelle, et qui même est la condition intérieure de toute représentation, la flamme vivante du spectacle interne qu'elle éclaire par le dedans.

Comment donc, et jusqu'à quel point, l'*activité* mentale peut-elle devenir un sujet d'étude pour le psychologue ? — La représentation a pour première condition une certaine discontinuité ou intermittence des états de conscience, qui produit leur différenciation en *moments* et même en *parties*, qui donne ainsi à chacun d'eux une sorte d'individualité ou de forme distinctive, qui enfin rend les états de conscience susceptibles : 1° de *reproduction* ; 2° d'*association* avec d'autres états; 3° de *classification* avec d'autres états du même genre, pour cela même de *connaissance* proprement dite. Or, l'action appétitive qui constitue la vie même est constante et sans véritables intermittences; elle est toujours *présente* tant que nous existons et présente à tous nos états successifs; elle ne peut donc être ni vraiment *reproduite* par le souvenir, ni *associée* et *classée* avec d'autres faits du même genre, car elle est *sui generis*. Il en résulte qu'elle n'est pas proprement objet de *connaissance*. Mais s'ensuit-il que, ne la *connaissant* pas, nous l'*ignorions*? Nullement. Ferrier et James Ward ont dit avec raison : « Il ne peut y avoir ignorance que de ce dont il peut y avoir science ». L'antithèse entre science et ignorance est une opposition appartenant au seul côté *objectif* de nos états de conscience, au seul domaine des représentations d'objets; cette antithèse est donc beaucoup moins large que l'antithèse plus générale entre les facteurs *subjectif* et *objectif* de notre conscience, auxquels elle ne doit plus s'appliquer. En un mot, d'une part, nous avons *conscience immédiate* du subjectif, c'est-à-dire de l'*action* et du *sentiment*, de leurs *qualités* propres et de leurs degrés divers d'*intensité*, qui y introduisent un commencement de différenciation; mais nous n'en avons ni vraie science ni ignorance; d'autre part, nous avons science ou ignorance des objets de nos sensations et *représentations*. Mais nous pouvons avoir la science des *effets* produits par l'action et le sentiment sur la *qualité*, la *quantité*, la *succession* et la *durée* de nos représentations; et c'est par ce moyen indirect que les actions et sentiments rentrent dans le domaine de la science psychologique; la psychologie les étudie

en tant qu'appliqués à telles représentations et influant sur elles : elle étudie, par exemple, l'effort intellectuel de l'attention, l'effort volontaire, l'effort cérébral corrélatif, l'effort musculaire, etc. De plus le psychologue doit, d'une manière générale, poser l'activité mentale comme donnée première de la conscience et principe irréductible de la science psychologique. Si l'idée de l'action est impossible à déraciner de l'esprit humain, si elle se retrouve sous les idées d'effort, de force, de cause, d'efficacité, de volonté, etc., c'est qu'elle répond à un processus constant de la conscience. Prétendre que ce processus est lui-même un mode de sensation, une manière de pâtir sans agir ni réagir, c'est une pure hypothèse, contraire aux faits, et par elle-même inintelligible, puisque tout se trouve passif sans rien d'actif. Ce que nous avons dit de l'action, on peut le dire aussi de l'être, de la vie, de la conscience, avec lesquels d'ailleurs l'action ne fait qu'un. Nous sommes certains de notre existence, non comme d'une existence abstraite et générale, mais comme d'une existence réelle qui est immanente à tous nos états successifs; et, pourtant, nous ne pouvons nous *représenter* ni penser à part ce qu'est *être*. De même, nous sommes certains de vivre, mais essayez de vous représenter ce qu'est *vivre*. Nous sommes certains d'avoir conscience, mais essayez de vous représenter ce qu'est *avoir conscience*.

La critique du savoir découvre deux limites : ce qui est au delà de notre atteinte, et ce qui est trop près de nous, trop *nous-même*, pour être posé devant nous. « Parce qu'on ne peut voir ses yeux, a-t-on dit, ce n'est pas une raison pour prétendre qu'on n'ait pas d'yeux »; de même, si l'activité de la pensée ne peut se voir comme un objet, ce n'est pas une raison pour que le psychologue en méconnaisse ou en néglige les effets. Ceux qui refusent l'activité à la conscience considérée dans sa totalité et dans son unité sont obligés d'attribuer l'activité à ses éléments, de dire que ces éléments, — par exemple les idées, les représentations, les états de conscience, — « luttent » ensemble, qu'ils agissent et réagissent [1]; il faut donc toujours, sous une forme ou sous une autre, admettre quelque part une activité. Il y a là un élément ultime qui est la limite de la connaissance proprement dite, c'est-à-dire de la représentation. C'est pour cette raison, nous l'avons vu, que l'existence même de cette activité a pu être niée; mais l'impossibilité de représenter sous la forme d'un état particulier ce qui est un facteur commun et essentiel de tous nos états, ne prouve nullement que l'activité n'existe point et même n'ait pas conscience de son existence. Ce qui est vrai, c'est

1. Les associationnistes et Herbart.

que la *notion abstraite et générale d'activité* n'exprime point une *faculté* réelle et distincte de ses actes concrets, une entité ontologique aussi illégitime en psychologie que la vertu dormitive en physiologie. Mais ce qui est en question pour le psychologue, ce n'est pas l'existence d'une *activité* comme faculté, c'est l'existence de l'*action* même, de l'action réelle, de l'*agir* inséparable du pâtir; or, c'est cette action dont nous avons perpétuellement conscience dans tous nos états concrets et notamment dans tous nos efforts, quoique nous ne puissions, encore une fois, l'imaginer à part sous la forme passive d'une sensation affaiblie. En un mot, le *sujet*, quelle qu'en soit la nature ultime, ne peut se saisir lui-même comme tel ou tel objet. Le sujet est *présent* à lui-même, mais non *représenté* à lui-même; il a conscience, mais il n'a pas conscience de soi comme d'un *changement* particulier, ni comme d'un *état* particulier, quoiqu'il n'acquière la conscience distincte et claire de soi que dans des changements et des états offrant eux-mêmes distinction et clarté. Il est encore moins une *substance* cachée derrière les faits intérieurs; cette substance métaphysique, loin de pouvoir être un sujet, serait encore un nouvel objet ajouté aux autres, et de plus un objet inconnaissable. Le psychologue ne peut donc, en dernière analyse, concevoir le sujet voulant et pensant que comme une *action* rencontrant une résistance *sentie* et réagissant contre cette résistance par l'*effort mental*, dont l'effort cérébral est le corrélatif immédiat et dont l'effort musculaire n'est qu'une expression déjà lointaine.

ALFRED FOUILLÉE.

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE

DES MENSURATIONS PSYCHOMÉTRIQUES

CHEZ LES ALIÉNÉS

Les recherches psychométriques chez les aliénés commencent à peine à s'introduire dans la pratique. Elles sont cependant d'une très haute importance, maintenant que dans la médecine actuelle prédomine la méthode expérimentale.

Tout ce qui a été trouvé jusqu'à présent sur la question de la mensuration du temps des processus psychiques élémentaires chez les aliénés ne peut être considéré comme définitif et demande des recherches ultérieures.

MM. Obersteiner [1] et Buccola [2] qui s'en sont occupés ont constaté seulement que les processus psychiques élémentaires sont ralentis chez les aliénés. Dernièrement M. Tchige [3] apporta d'autres faits dans son travail entrepris dans le laboratoire de M. le professeur Flechsig. Il se donna comme tâche de mesurer le temps des principaux processus psychiques pendant cette période d'aliénation où l'imbécillité strictement dite n'apparait pas encore, mais où les facultés intellectuelles commencent à s'affaiblir. Il constata dans deux cas (un cas de paralysie générale à la période d'excitation et un de manie à l'état d'amélioration) une réduction manifeste du temps d'associations. Pour ce qui est de la durée du temps de simple réaction et du temps de choix, l'auteur n'est arrivé à aucune conclusion.

M. le professeur Bechtéref me proposa de vérifier les recherches de M. Tchige; c'est ce que j'acceptai volontiers.

Tout d'abord je jugeai que M. Tchige avait eu tort de recourir aux chiffres d'autres observateurs pour établir la comparaison des résultats qu'il avait obtenus.

1. *Virch. Arch.*, Bd. LIX, Heft 3 et 4.
2. *La legge del tempo nei fenomeni del pensiero. Biblioteca scientifica internat.*, vol. 37.
3. *Wiestnik Psychiatrii*, 1885, sec. vol. 1885, m. II.

Bien que les chiffres obtenus par divers auteurs soient assez rapprochés, plusieurs d'entre eux cependant diffèrent sensiblement. Il en est ainsi, par exemple, pour le temps de la réaction contre le son (Wittich, Donders, Wundt, Exner, Auerbach et autres).

Je crois que, dans les recherches de ce genre où il s'agit de millièmes de seconde, l'appréciation dépend beaucoup, non seulement de la méthode, de la précision des expériences, de la variété individuelle des sujets en observation, mais aussi des particularités inhérentes *à l'observation elle-même.* C'est pourquoi il me semble que, dans les études de la mensuration du temps des processus psychiques chez les aliénés, il faut faire parallèlement les mêmes mensurations sur des personnes saines.

Dans ce but, j'ai entrepris une série d'expériences sur des personnes bien portantes en conservant autant que possible l'identité des conditions d'expériences. De cette façon je me suis mise dans la possibilité de comparer les chiffres, *tous obtenus par moi-même*, soit sur des personnes saines, soit sur des malades.

Quant à la méthode d'observation que j'ai suivie, elle est presque la même que celle de M. Tchige. Comme lui, je me suis servie aussi du chronoscope de Hipp que M. le professeur Bechtéref a mis aimablement à ma disposition.

Pour sujets de mes expériences, j'avais les pensionnaires de l'asile des aliénés de Kazan, grâce à l'obligeance du directeur de l'asile, M. Ragosine. J'ai particulièrement expérimenté sur des malades atteints de paralysie générale et j'eus la chance de pouvoir réunir une série de malades aux différentes périodes de la maladie.

Pour mener à bonne fin mes recherches, il était indispensable de bien étudier et déterminer l'état actuel de mes malades. C'est à quoi je m'appliquai.

Ceux que j'avais choisis peuvent être classés de la manière suivante : 3 cas de démence paralytique primitive, sans délire, mais avec troubles prononcés de motilité ; un cas de rémission après agitation maniacale intense; un cas de paralysie générale au début, période d'excitation, et enfin un cas que j'ai pu observer dans deux phases différentes : d'abord à l'état de rémission et ensuite à l'état d'agitation maniaque. J'eus ainsi des observations faites sur *le même sujet malade à deux périodes différentes de la maladie.*

Je fis en outre des expériences sur un malade dont le diagnostic n'a pas encore été posé définitivement [1]. Il se trouvait à l'état de

1. Les symptômes d'après lesquels il avait été admis à l'asile sont les suivants : affaiblissement de l'intelligence, légèreté avec laquelle il acceptait sa situation actuelle et l'avenir, grosses fautes d'orthographe (le malade est médecin vétéri-

rémission très proche de l'état normal. Bien que le diagnostic ne fût pas définitif, j'ai cru cependant qu'il serait intéressant d'entreprendre sur lui des expériences. Je le fis d'autant plus volontiers qu'il s'y prêtait fort bien, ce qui est rare chez les aliénés.

Tous mes malades étaient de la classe instruite, condition indispensable selon moi pour ce genre d'études.

Il y avait parmi eux 3 médecins (dont 1 vétérinaire), 1 caissier d'une maison de banque, 1 capitaine d'infanterie, 1 capitaine de vaisseau et 1 négociant. Les malades ne trouvaient pas les expériences pénibles et s'y prêtaient de bonne volonté. Les uns les acceptaient comme moyen de distraction, les autres avaient conscience que c'étaient là des expériences scientifiques. Cependant leur intérêt se bornait seulement au côté externe de la chose. Les derniers enfin les considéraient comme un traitement. Ainsi l'un d'eux attribuait à l'appareil l'amélioration survenue dans son état, et il accueillait chaque visite de son médecin par les paroles suivantes : « Figurez-vous que je suis arrivé à un millième de seconde ! » Ce même malade me mettait parfois dans un véritable embarras : il pleurait à chaudes larmes quand les expériences ne réussissaient pas. Un autre était tout fier qu'on eût fait sur lui un plus grand nombre d'expériences.

Je faisais parallèlement des expériences sur des personnes saines qui étaient des médecins. C'est donc grâce à la complaisance de mes collègues que j'ai pu réaliser mon programme. Il est nécessaire de dire que j'ai fait un nombre d'expériences beaucoup plus considérable que celui dont je parle dans cet article ; mais je rapporte seulement celles dont je puis garantir la précision. Lorsque j'expérimentais sur des personnes bien portantes, s'il se présentait un cas douteux elles m'aidaient à le trancher ; mais quand j'avais affaire aux malades, je me débrouillais toute seule en observant bien attentivement tous leurs actes.

Après deux ou trois séances ils étaient déjà habitués aux expériences, et les chiffres que j'obtenais alors étaient très sensiblement les mêmes. Je pouvais donc profiter de ces observations.

Je dois cependant faire remarquer que, journellement, je devais éliminer les premières expériences qui me donnaient des chiffres trop élevés relativement à ceux que j'obtenais ensuite.

Cela arrivait surtout pour le temps de simple réaction et de réaction sur les mots.

naire), fortes contractions fibrillaires dans les muscles du visage et de la langue, changement dans l'état des pupilles, tremblement des mains. Tout cela fit d'abord supposer qu'il était atteint de paralysie générale. Cependant plus tard on m'écrivit de Kazan qu'il était frappé de paralysie.

Les mêmes phénomènes, mais un peu moins marqués, se produisaient chez les personnes saines. Ce fait a déjà été observé par Vintchgau, Dietl [1] et Bloch [2].

Je ne trouvai pas nécessaire de suivre la règle de M. Tchige, d'après laquelle il faisait dix expériences de chaque catégorie et si, pour une raison quelconque, il ne pouvait faire la série complète, il éliminait même les expériences qui avaient réussi. Il me semble que lorsqu'une expérience a été faite avec toute la précison nécessaire, il est permis d'en profiter sans se soucier des autres pour le moment.

Parfois j'ai pu faire 15 expériences de même catégorie, d'autres fois, surtout chez les malades à l'état maniaque, quelques-unes seulement réussissaient ; d'autres fois encore, il fallait se contenter d'expériences d'une seule catégorie.

Ainsi le malade M... (paralysie générale, période d'excitation) préférait les expériences de la mensuration du temps d'associations, et il était rare qu'il fût bon pour des expériences d'autre genre. Le malade S... (démence paralytique primitive) n'a jamais pu former d'associations malgré les nombreux efforts entrepris pour les lui faire comprendre et malgré toute la bonne volonté avec laquelle il se prêtait aux démonstrations.

Je fis mes observations avec le chronoscope de Hipp [3] et en me servant d'accumulateur. On introduisait dans la pile les interrupteurs (un seul ou les deux, selon le cas), un rhéostat et un galvanomètre. Je prêtais attention à ce que l'aiguille ne déviât pas de plus de 35°. On s'habitue vite à suivre la marche des aiguilles.

Au début je suivais le programme de M. Tchige et je faisais les expériences pour mesurer le temps de simple réaction (R) contre les sons forts et faibles ; le temps de choix, avec discernement (RW) ; le temps de réaction sur les mots (W) et le temps d'associations (A). Mais bientôt je me vis dans la nécessité d'élargir mon programme.

C'est ainsi que dans les expériences pour mesurer le temps de choix, expériences qui consistaient à marquer les sons forts avec la main droite et les sons faibles avec la main gauche, je remarquai que *pour la main gauche les chiffres étaient plus considérables* que pour la main droite, et cette différence ne dépendait pas seulement de celle de l'intensité du son. Il me sembla donc utile d'établir des expériences de contrôles pour mesurer le temps de réaction simple par interruption du courant aussi avec la *main gauche*.

1. *Pflüger's. Arch.*, XVI, page 340.
2. *Archives de physiol.*, t. II, cmp. 599.
3. La description de cet appareil se trouve dans *la Psychologie physiologique* de Wundt.

Le même fait se reproduisit dans les expériences avec des personnes saines; mais chez elles, après quelques exercices, cette différence s'effaçait et les chiffres marqués par la main gauche pour indiquer le choix des sons faibles n'étaient plus aussi considérables qu'au début.

Lorsque, pour une raison quelconque, la main gauche présentait chez les malades un notable retard sur la main droite, et cela malgré des exercices répétés, je trouvais nécessaire, *pour arriver à une plus grande précision dans la mesuration du temps de choix*, de simplifier cet acte psychologique, c'est-à-dire que j'exigeais l'emploi d'une seule main. Le sujet devait marquer seulement *les sons forts par la main droite*, tandis que les sons faibles restaient non enregistrés (Rw).

En outre, j'introduisis une nouvelle catégorie d'expériences : *la mensuration du temps d'addition des nombres d'un seul chiffre* qui représentait le cas le plus simple d'associations (Z).

J'ai divisé mes expériences en neuf catégories. Quant à la classification des associations proposée par M. Wundt et adoptée par M. Tchige, bien qu'elle soit irréprochable au point de vue théorique, il me semble qu'elle ne peut pas être appliquée dans la pratique là où, pour chaque catégorie, on n'a que de 200 à 300 expériences. Je ne crois pas qu'on puisse déduire des conclusions bien décisives en divisant en plusieurs catégories (six) ce nombre d'expériences relativement insuffisant.

Je me permets donc d'abandonner cette classification. Je divise mes expériences d'associations en trois groupes seulement :

1° *Association externe.* — Dans cette catégorie entre l'association des mots par consonance, par ressemblance extérieure proprement dite, qui s'appellent l'un l'autre pour ainsi dire, par exemple : fleur, — pleur; larme — alarme; âme — flamme; la bouche — le nez; manger — boire, etc.

2° *Association interne.* — Les réponses sensées et raisonnées. Par exemple : la table — est ronde, l'arbre — est haut, la maison — est un bâtiment, etc.

3° *Association par habitude ou par reproduction.* — Je classe dans cette catégorie les réponses qui sont la reproduction des groupes de mots appris jadis ou fixés dans la mémoire. Par exemple : Pater noster; Adam; Ève; Pierre le Grand, etc.

Je trouve nécessaire d'introduire dans la classification cette dernière catégorie, parce que, d'après mes observations (ainsi qu'on pouvait même l'affirmer *a priori*), elle se distingue d'autres groupes d'associations d'une façon tout à fait particulière par la promptitude

avec laquelle elle se reproduit. Dans ce cas, la réduction du temps est telle que ce dernier devient égal à celui du discernement des mots et parfois même à celui de simple réaction (tableaux VIII et IX).

J'ai remarqué en outre qu'un de mes malades (paralysie générale au début, période d'excitation) était particulièrement doué pour ce genre d'associations.

Il est évident que la faculté pour l'association par habitude est étroitement liée aux particularités de chaque sujet, et dépend du degré de son instruction et de sa mémoire. Plus l'individu est instruit et développé intellectuellement, plus il a aussi d'associations par habitude à sa disposition. L'homme illettré peut associer par habitude à peine quelques mots comme Jésus-Christ, Élie prophète. Celui qui connaît les sciences, l'histoire, la littérature, qui sait enfin beaucoup de dictons et de proverbes, celui-là est capable de faire des associations pour un grand nombre de mots et il le fera *inconsciemment*, *par habitude*, *tout à fait automatiquement*. Par exemple qui de nous n'associera inconsciemment ces six mots : Roméo et Juliette, Héloïse et Abeilard, Paul et Virginie?

Les personnes qui se sont occupées d'une spécialité quelconque ont sans doute leurs propres groupes d'associations par habitude. Ainsi les médecins associeront inconsciemment les mots suivants : paralysie générale, bromure de potassium, etc. Les romanciers répondront bien probablement pour le mot abbé, Mouret; pour le mot frères, Karamasow; pour le mot Léon, Tolstoï, etc.

Il est facile de trouver de semblables exemples d'associations par habitude chez les musiciens, les artistes, les mathématiciens, etc. Chaque famille a aussi sans doute des associations *qui lui sont propres*, ainsi qu'à chaque nation.

Chez les personnes intimes, les époux, les camarades, les amoureux, il existe aussi *un groupe spécial* d'associations par habitude.

En outre, chaque individu a un groupe *qui lui est propre*, par exemple des sentences favorites, des strophes de vers préférées qui, à la moindre allusion, se présentent inconsciemment à sa mémoire. Donc, ce qui est pour un individu une association externe ou interne ne sera pour un autre qu'une association reproductive. Ainsi les réponses par consonance que j'obtenais bien rarement dans mes expériences et que j'ai classées parmi les associations externes se rencontreraient beaucoup plus souvent si les expériences étaient faites sur un versificateur. Les réactions dans ce cas donneraient sans doute des chiffres très bas et devraient être considérées comme des réactions par habitude.

Le malade M..., dont j'ai déjà parlé, présente un grand intérêt par ses réponses pour le groupe d'associations reproductives. Ainsi le mot « être » ne provoquait qu'assez lentement une réponse chez la plupart de mes malades, tandis que M... répondait immédiatement : « ou ne pas être », la phrase de Hamlet. La même chose arrivait pour d'autres mots rappelant, soit des personnages de fables, soit des proverbes.

Bien que la phrase de Hamlet : « Être ou ne pas être », ainsi que les fables et les proverbes fussent aussi très connus de mes autres malades, ces associations n'étaient cependant trouvées que par M...; ce qui me fait supposer que *ses facultés intellectuelles procédaient automatiquement.*

Si l'on admet que le développement des fonctions automatiques des facultés intellectuelles se fait aux dépens des fonctions actives de l'aperception, mes observations seront donc d'accord avec la supposition de M. Tchige, qui explique la réduction de la durée des associations pendant la première période de la paralysie générale par l'affaiblissement de l'activité de l'aperception.

Pour obtenir une appréciation numérique moyenne des expériences sur l'*association par habitude*, appréciation qui serait indépendante des variétés individuelles, j'ai cru bon d'adopter un nouveau genre d'expériences : l'addition des nombres d'un seul chiffre. En effet, l'addition de ces nombres se fait chez nous inconsciemment, *par habitude.* Aussi ce temps d'addition correspond-il à celui d'association des mots par habitude (tableaux VII, VIII et IX).

Je n'ai pas réussi à faire sur les malades des expériences sur la mensuration du temps d'association sous forme de raisonnement; je n'en ai donc pas fait non plus sur des personnes saines.

J'ai expérimenté sur douze personnes. Pour les six premières catégories d'expériences, il y a en moyenne 150 expériences par personne qui peuvent être prises en considération, et pour les trois dernières catégories 300 expériences en moyenne par personne.

En tout, j'ai fait 18 000 expériences, c'est-à-dire que j'ai obtenu 18 000 nombres.

Me basant sur ces observations qui ont duré plus de quatre mois, j'en tire les conclusions suivantes :

1° Les nombres moyens que j'ai obtenus par mes expériences sur des personnes saines ne diffèrent pas beaucoup de ceux d'autres expérimentateurs, sauf une exception : pour le temps d'association mes nombres sont moins élevés. D'après Wundt [1] (tableau I), la

1. *Psychologie phys.*, 2e édition, page 227.

plus petite moyenne de celles qui ont été obtenues pour quatre personnes serait de 0″,706, tandis que dans mon tableau elle est de 0″,664 (tableau II).

2° Les moyennes pour chaque catégorie d'expériences sur les personnes saines ne présentent pas entre elles une notable différence (tableaux I et II).

3° Le temps de réaction simple dans les trois cas de la démence paralytique primitive est *ralenti*. Ce retard est d'autant plus prononcé que le processus morbide a éclaté avec plus de violence, c'est-à-dire d'autant plus que l'affaiblissement intellectuel était plus grand et les troubles de motilité plus manifestes (tableau III).

4° Dans les autres cas, le temps de la réaction simple ne s'écarte pas beaucoup de la normale (tableau IV).

5° Les moyennes du temps de la réaction contre le son enregistrées par la main droite et par la main gauche sont presque identiques pour les deux mains, chez les malades aussi bien que chez les personnes saines (tableaux I, III et IV).

Il n'y eut qu'une seule exception pour un cas de démence paralytique primitive : il s'agit d'un malade dont la main gauche se trouvait toujours en retard sur la main droite de plus de 1/10e de seconde (tableau III et Al. S...).

6° Chez les malades, le rapport entre les moyennes de la réaction simple contre le son fort et contre le son faible ne s'écarte pas de la normale. Dans deux cas seulement de la démence paralytique primitive où le processus morbide se manifesta avec beaucoup plus d'intensité que dans le troisième, il y eut une différence de plus de 1/10e de seconde (tableau III, Al. D... et Al. S...).

7° Le temps de choix simple dans la démence paralytique primitive ainsi que dans l'état maniaque est souvent plus considérable que les moyennes de l'état normal. Dans l'état de rémission, ce temps se rapproche de la normale. Cependant il est toujours un peu plus long.

8° Le même fait est plus évident encore dans les expériences sur le choix multiple. Dans la démence paralytique primitive et dans l'état maniaque, ce temps est deux ou trois fois plus long que dans l'état normal. A l'état de rémission il y a aussi un retard très notable (tableau V).

9° Le temps de réaction sur les mots est prolongé dans le cas où la réaction simple est plus lente. C'est surtout dans un cas de démence paralytique primitive que les chiffres étaient très élevés (tableau VI, Al. D...).

10° Dans l'état de rémission approchant de l'état de mélancolie, le temps d'association est le plus ralenti. Dans l'état de démence paralytique primitive et dans l'état de rémission proche de l'état normal, ce temps est un peu moins ralenti ; mais il est encore loin de la normale. Dans l'état maniaque, ce temps est très réduit (tableau VI).

11° Les expériences sur le malade que j'ai pu observer dans deux états différents confirment le fait que je viens d'annoncer, savoir : le temps d'association diminue, tandis que le temps de choix augmente à mesure que l'agitation maniaque se prononce de plus en plus (tableaux IV et V, Iw. W...).

12° Le temps d'addition de nombres d'un seul chiffre, ainsi que le temps d'association par habitude, est très court chez les personnes saines ainsi que chez les malades qui sont soit à l'état maniaque, soit à l'état de rémission proche de l'état normal. Il est long au contraire dans l'état de démence paralytique primitive (suivant le progrès de la maladie), et dans l'état de rémission proche de l'état de mélancolie (tableau VII).

13° Mes expériences de contrôle sur la mensuration du temps de réaction de la main gauche ayant démontré que le retard de cette main sur la main droite dans la réaction de choix n'est pas dû aux troubles moteurs ou à l'inégalité du fonctionnement des deux membres ; il faut donc supposer que ce phénomène dépend du ralentissement qui survient dans la manifestation de la volonté.

14° Le résultat de mes recherches sur le temps d'association et sur le temps de simple réaction correspond à celui de M. Tchige. Quant au temps de choix, où le rôle de la volonté est prépondérant, les résultats que j'ai obtenus sont en désaccord avec ceux de cet observateur. En effet, j'ai constaté qu'à l'état d'agitation maniaque, le temps d'association est réduit, tandis que le temps de choix est augmenté (tableau X).

Mes conclusions me permettent de supposer ce qui suit :

a. Si l'on admet que la réduction du temps d'association dépend de la faculté de reproduire inconsciemment les associations des mots jadis apprises ou fixées dans la mémoire (comme nous l'avons vu chez le malade M...), on peut en conclure qu'au début de l'affaiblissement intellectuel dans la paralysie générale, la fonction automatique des facultés intellectuelles est accrue.

b. Parallèlement à cet accroissement de la fonction automatique des facultés intellectuelles diminue l'activité de la volonté.

c. A mesure que les facultés intellectuelles s'éteignent, la fonction automatique diminue aussi et enfin la perception même des impressions simples se ralentit.

d. L'activité intellectuelle ne se rétablit pas parfaitement, même dans la période de rémission presque complète; la fonction automatique du cerveau redevient normale, mais le rétablissement de la volonté est aussi incomplet.

e. Lorsque le processus pathologique s'accentue, la fonction automatique s'accélère de nouveau avec diminution correspondante de l'activité de la volonté.

MARIE WALITZKY.

Tableau I [1].

Temps de simple réaction chez les personnes saines.

	N. N.	B. B.	K. Z.	E. B.	M. W.
	n. 108	*n.* 120	*n.* 117	*n.* 150	*n.* 114
Son fort, main droite......	0,168	0,180	0,186	0,169	0,179
» » main gauche.....	0,170	0,173	0,182	0,172	0,184
Son faible, main droite....	0,206	0,191	0,204	0,202	0,195
» » main gauche...	0,194	0,201	0,205	0,207	0,198

Temps de choix simple (R W [1]) et de choix multiple (R W) chez les personnes saines.

	N. N.	B. B.	K. Z.	E. B.	M. W.
	n. 135	*n.* 145	*n.* 116	*n.* 152	*n.* 116
(R W [1])..................	0,298	0,308	0,373	0,318	0,301
	n. 131	*n.* 145	*n.* 118	*n.* 152	*n.* 123
(R W).....................	0,356	0,360	0,406	0,348	0,351

Tableau II.

Temps d'association avec réaction sur les mots (A); temps de réaction sur les mots (W) et temps d'association (W-A), chez les personnes saines.

Noms de personnes saines.	*n.*	A.	W.	A-W.
N. N.	334	0,935	0,271	0,664
M. W.	234	0,907	0,240	0,667
B. B.	260	0,951	0,279	0,672
E. B.	300	1,008	0,325	0,683
K. Z.	284	1,078	0,362	0,716

Tableau III.

Temps de réaction simple (R) dans la démence paralytique primitive.

	Arx. G.	Alex. D.	Alex. S.
		Troubles très prononcés.	
R.	*n.* 185	*n.* 170	*n.* 150
Son fort, main droite......	0,208	0,331	0,286
» » main gauche.....	0,192	—	0,308
Son faible, main droite....	0,245	0,446	0,369
» » main gauche...	0,257	—	0,491

1. Dans tous les tableaux, le mot *nombre* est remplacé par la lettre *n*.

Tableau IV.

Temps de simple réaction à l'état de rémission (R).

	Nic. S. État proche de l'état normal.	Gabr. S. État proche de la mélancolie.	J. B [1] Rémission précédant l'agitation maniaque.
	n. 150	*n.* 150	*n.* 63
Son fort, main droite.....	0,180	0,194	0,180
» » main gauche....	0,186	0,201	0,179
Son faible, main droite....	0,208	0,225	0,229
» » main gauche...	0,190	0,228	0,219

Temps de réaction simple (R) à l'état d'agitation maniaque.

	J. B [2] État d'agitation maniaque après la rémission.	N. M. Cas récent de l'état maniaque.
	n. 120	*n.* 108
Son fort, main droite............	0,176	0,168
» » main gauche...........	0,181	0,172
Son faible, main droite..........	0,216	0,206
» » main gauche.........	0,221	0,209

Tableau V.

Temps de choix simple (R W [1]) et de choix multiple (R W) chez les malades.

	Arx. G. Dément par. prim.	Al. D. Dément par. prim.	Al. S. Dément par. prim.	Nic. S. Rémission. État proche de l'état normal.
	n. 185	*n.* 170	*n.* 150	*n.* 150
R W [1]....	0,606	0,753	0,681	0,451
R W.....	0,707	0,799	0,943	0,620

	Rémission. État proche de la mélancolie. Gab. S.	Rémission précédant l'agitation maniaque. J. B [1]	Agitation maniaque après rémission. J. B [2]	Cas récent de l'état maniaque. N. N.
	n. 150	*n.* 63	*n.* 88	*n.* 83
R W [1]....	0,411	0,527	0,770	0,536
R W.....	0,606	0,668	1,085	0,716

Tableau VI.

Temps d'association avec réaction sur les mots (A), temps de réaction sur les mots (W) et temps d'association (A-W) chez les malades.

		n.	A.	W.	A-W.
Nic. S.	Médecin vétérinaire. Rémission proche de l'état normal......	321	1,308	0,453	0,855
Arx. G.	Médecin. Dém. paral. prém.....	355	1,172	0,418	0,854
Al. D.	Capitaine. Dém. paral. prém. Affaibliss. intellect. très marqué.	153	1,850	0,864	0,986
Gabr. S.	Caissier. Rémission ; état proche de la mélancolie..............	300	1,825	0,448	1,377
Nic. M.	Médecin. État maniaque, cas récent..........................	221	0,605	0,283	0,322
J. B.	Négociant { [1] Rémission........	63	1,033	0,477	0,556
	Négociant { [2] État maniaque...	190	0,593	0,399	0,194

Tableau VII.

Temps d'addition des nombres d'un seul chiffre (Z) (avec discernement des nombres) chez les personnes saines[1].

N. N.	B. B.	K. Z.	E. B.	M. W.
n. 101	*n.* 145	*n.* 116	*n.* 152	*n.* 118
Z = 0,395	Z = 0,420	Z = 0,515	Z = 0,480	Z = 0,360
(Z-W = 0,124)	(Z-W = 0,141)	(Z-W = 0,153	(Z-W = 0,155)	(Z-W = 0,120)

Z chez les malades.

Arx. G.	Alex. D.	Alex. S.	Nic. S.	Gabr. S.
Dément paralyt. primit.			Rémission. État approchant de l'état normal.	Rémission approchant de la mélancolie.
n. 355	*n.* 270	*n.* 250	*n.* 320	*n.* 300
Z = 0,600	Z = 1,713	Z = 1,608	Z = 0,585	Z = 0,940
(Z-W = 0,182)	(Z-W = 0,849)	(Z-W = 0,741)	(Z-W = 0,132)	(Z-W = 0,492)

J. B[1]	J. B[2]	Nic. M.
Rémission précédant l'agitation maniaque.	Agitation maniaque après rémission.	État maniaque. Cas récent.
n. 63	*n.* 190	*n.* 70
Z = 0,579	Z = 0,416	Z = 0,366
(Z-W = 0,102)	(Z-W = 0,017)	(Z-W = 0,083)

Tableau VIII.

Classification des associations chez les personnes saines.

	N. N.		M. W.	
	n.	A-W.	*n.*	A-W.
Associations externes	56	0,781	46	0,764
» internes	220	0,871	156	0,882
» par habitude	58	0.311	33	0,319
Total des expériences	334		235	

	B. B.		E. B.		K. Z.	
	n.	A-W.	*n.*	A-W.	*n.*	A-W.
Associations externes	44	0.775	28	0,669	23	0,817
» internes	168	0,917	246	0,713	244	0,853
» par habitude	34	0,350	26	0,297	17	0,339
Total des expériences	346		300		284	

Tableau IX.

Classification des associations chez les malades.

	Nic. S. Rémission. État approchant de l'état normal.		Arx. G. Dément. paralyt. prim.	
	n.	A-W.	*n.*	A-W.
Associations externes	161	0,835	132	0,914
» internes	148	0,890	210	0,840
» par habitude	12	0,317	13	0,485
Total des expériences	321		355	

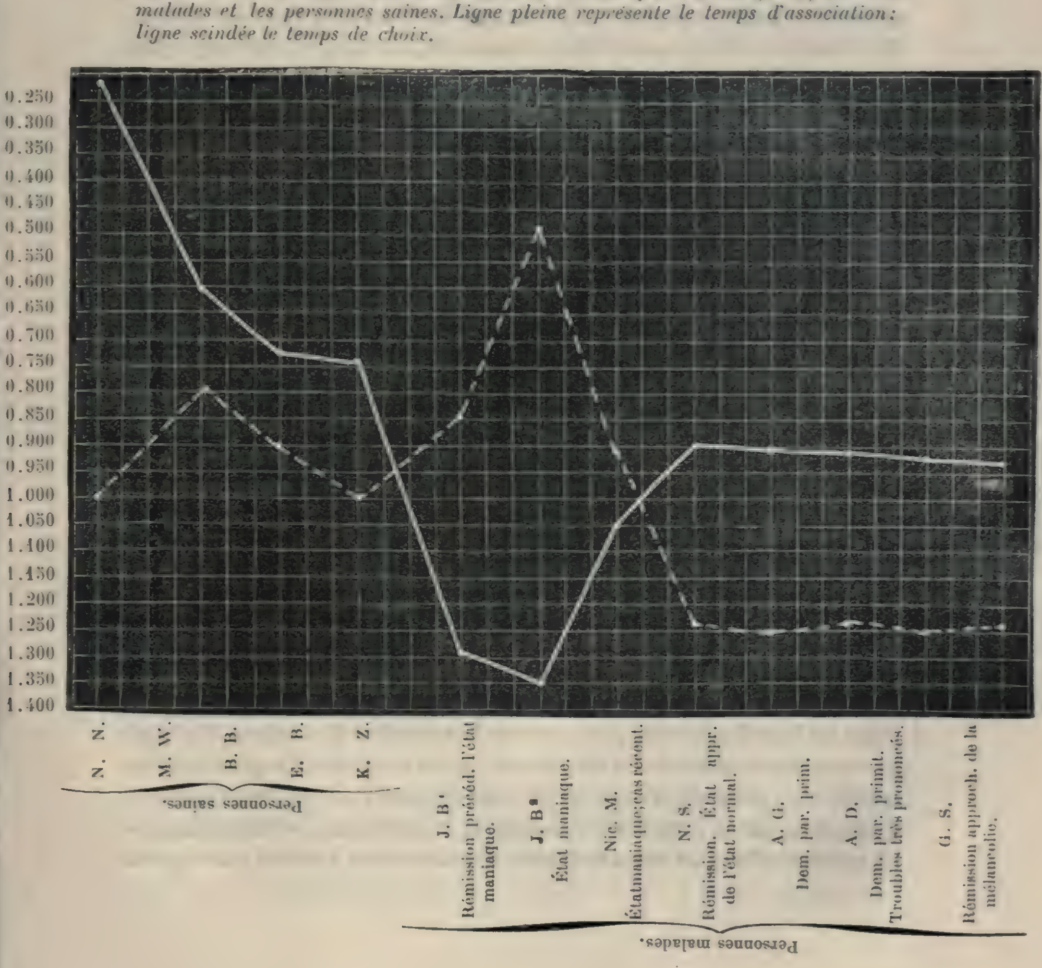
1. Si l'on déduit de Z le temps de réaction sur les mots (W), on obtient des nombres extrêmement bas. C'est pourquoi, considérés comme des appréciations hypothétiques, ils sont entre les parenthèses.

	Alex. D. Dément. par. prim.		Gabr. S. Rémission approchant de la mélancolie.	
	n.	A-W.	*n.*	A-W.
Associations externes.......	48	0,981	57	1,526
» internes.......	93	0,993	230	1,281
» par habitude...	12	0,838	13	0,887
Total des expériences.......	153		300	

	Nic. M. État maniaque. Cas récent.		J. B. État maniaque.	
	n.	A-W.	*n.*	A-W.
Associations externes........	52	0,464	57	0,342
» internes........	85	0,482	135	0,590
» par habitude...	84	0,209	61	0,238
Total des expériences........	221		253	

Courbes schématiques.

Rapport entre le temps d'association (A-W) et le temps de choix (R-W) chez les malades et les personnes saines. Ligne pleine représente le temps d'association; ligne scindée le temps de choix.



L'ART CHEZ L'ENFANT

Depuis une dizaine d'années, un certain nombre d'observateurs nous ont donné soit des esquisses biographiques, soit des ouvrages généraux intéressant la psychologie de l'enfant. Les travaux de M. Taine, de Darwin, de Preyer sont bien connus chez nous. Nul, si ce n'est M. Bernard Pérez, n'a fait de la psychologie de l'enfant son domaine propre. M. Pérez s'est cantonné dans cette partie de la science peu explorée avant lui, il nous a donné successivement *les Trois premières années de l'enfant*, l'*Éducation dès le berceau*, l'*Enfant de trois à sept ans*, sans compter deux brochures sur Tiedemann et Jacotot, et tout récemment il vient de publier sur le même sujet un nouveau volume, *l'Art et la Poésie chez l'enfant*, dans lequel nous trouvons beaucoup d'anecdotes joliment contées, des citations heureusement choisies, de charmants récits écrits par des confidentes de M. Pérez sur leurs souvenirs d'enfance, des documents assez curieux et des considérations fines et justes. On y trouve une bonne occasion de réfléchir aux débuts de l'activité esthétique, et l'auteur ayant évité de formuler des conclusions trop précises, nous n'en sommes que plus à l'aise pour en trouver qui nous plaisent, si c'est notre goût d'en chercher.

Il en est de l'activité esthétique comme de bien d'autres choses, elle est difficile à reconnaître à ses débuts; le germe ne ressemble guère à la plante. Dans bien des cas les petits faits que l'on cite nous font chercher pourquoi et comment ils se rapportent à l'étude de l'art et de la poésie chez l'enfant et l'on trouve aussi que s'il n'y a pas précisément de l'art dans le mot, le geste ou la sensation de l'enfant, il n'y en a pas moins certaines des conditions de l'art, un germe qui n'est pas esthétique, mais qui n'aura qu'à se développer pour le devenir. Et la distinction entre l'émotion esthétique, la curiosité, le désir, l'appétit satisfait n'est pas assez nettement établie chez l'adulte pour qu'on

puisse espérer qu'on la trouvera parfaitement opérée chez l'enfant. Si chez l'admirateur d'un roman, il est souvent difficile de faire le départ entre le plaisir d'artiste causé par l'impression même du beau, et l'impression vulgaire causée par les événements eux-mêmes. tout à fait analogue à celle que produira la lecture d'un fait divers ou une séance à la cour d'assises, il ne faut pas s'attendre à ce qu'il soit très facile de démêler tout à fait au début de la vie une impression purement artistique. M. Pérez nous raconte, par exemple, comment trois petites filles, trois sœurs, envisageaient chacune à son point de vue, le plaisir de la toilette. « Pour l'aînée, Adèle, morte du croup à l'âge de cinq ans, la parure et les amusements n'avaient aucun attrait. Elle était entièrement absorbée par l'amour de ses parents. Sa toilette d'été était une jolie robe d'indienne blanche, mouchetée de noir, que sa mère lavait et repassait le samedi, pour que l'enfant fût propre le dimanche. Cette robe servait ensuite les autres jours de la semaine. Adèle, déjà raisonnable, la salissait le moins possible, en classe et à la maison, pour ne pas trop fatiguer sa maman. L'après-midi du samedi, la petite n'allait pas à l'école, puisqu'on lui lavait son unique robe. Pas d'autres soucis chez cette aimable enfant que d'éviter des ennuis à sa mère, et surtout à son père qu'elle aimait passionnément ».

Chez la seconde sœur, au lieu de l'indifférence nous trouvons une aversion profonde pour la parure, mais il s'agit bien évidemment pour elle d'une question non de beauté, mais de commodité : « Cette pétulante et jolie petite brune était folle de jeux, de bavardages et de chansons. Elle ne pouvait tenir en place. L'expérience ayant montré à Hélène combien une robe neuve est embarrassante et gênante quand on a toujours envie de courir et de sauter, elle ne faisait aucun cas de sa toilette. Elle n'a pas souvenir d'avoir été particulièrement contente à propos de costumes neufs. Elle pleurait quand on lui en mettait un... Vous eussiez ri de voir cette enfant leste et si sémillante transformée quelquefois en petite vieille rechignée parce qu'elle avait chemise neuve ou bas neufs : elle marchait pliée en deux, les bras ballants, l'air malheureux et même stupide. »

La troisième sœur, au contraire, montre dès son jeune âge un goût très décidé pour les beaux vêtements. Allons-nous trouver chez elle le sentiment du beau ? Je le crois; mais s'il y est, il est en tout cas fort mélangé d'impressions toutes différentes; un peu de vanité peut-être, l'amour de la propreté, la jalousie, le désir de l'affection, l'instinct d'imitation, et cette dernière influence doit être considérable. M. Pérez nous apprend que « sa mère, très complaisante pour elle, la laissait librement voltiger dans la maison, pendant

que ses frères et sa sœur étaient en classe. Au rez-de-chaussée demeurait une modiste qui accueillit la petite fille avec beaucoup de plaisir et de prévenance. Pendant que Jeanne chiffonnait, se croyant une vraie modiste, elle entendait et comprenait fort bien les conversations mondaines des clients et de la marchande. Son esprit et son cœur en faisaient leur profit, aidés encore par les yeux qui ne voyaient tous les jours que des images de modes coloriées, sans doute, mais jusqu'à quel point l'éducation était-elle faite? Il y a un plaisir naturel pour l'enfant dans l'imitation de ce qu'on fait autour de lui, ce plaisir peut mener sans doute à l'émotion esthétique, mais quand y arrive-t-il? Écoutons la petite fille elle-même, devenue grande personne, nous raconter ses impressions d'enfance, nous verrons combien il est difficile de démêler si et à quel degré il y avait en elle une impression réellement esthétique.

« Tout enfant, la toilette fut pour moi une très grande préoccupation, parce que je voulais être comme les autres. Je ne voulais pas précisément être remarquée, car j'étais timide à l'excès; mais il me semblait que mes maîtresses favorisaient les enfants mieux habillées que moi, et qu'on ne pouvait m'aimer, si j'avais sur moi des vêtements usés ou démodés... Ma propreté irréprochable ne m'empêchait pas d'envier Sidonie, qu'on entourait pour admirer ses jolies toilettes, si réussies et si variées. J'aimais surtout ses robes extrêmement courtes, qui laissaient voir à peine des pantalons brodés ou à dents de loup. Ma robe, à moi, allait jusqu'aux mollets, avec des pantalons plus bas encore. Une autre de mes bonnes compagnes, Evelina, était mise à peu près comme moi. Voilà qu'aux beaux jours, sa toilette changea. J'eus le cœur serré, la première fois que je la vis arriver en classe en pantalon et jupons courts. Je vois, comme si c'était d'hier, sa jolie robe de jaconas lilas, un peu décolletée, qui laissait à découvert depuis le genou des bas fins et bien tirés. Qu'elle avait charmante façon! La religieuse même, Mme Marie Angélique, ne put réprimer un léger cri d'admiration en la voyant entrer ainsi. Je me sentais défaillir, et j'étais confondue de honte. Je m'enhardis pourtant, et je profitai d'un instant où je pouvais parler à Évelina, pour lui dire qu'elle n'allait pas bien avec des pantalons aussi courts. Elle se hâta de les faire descendre. Quand je la vis semblable à moi, je fus consolée. » Je me demande jusqu'à quel point l'enfant admire réellement et sent le beau; il semble que dans l'exemple précédent ce qui peut paraître un sens esthétique de la toilette peut paraître aussi simplement plaisir de l'imitation, désir de faire une bonne impression et surtout d'en faire une aussi bonne que les autres enfants, et aussi perception de ce qu'il faut pour y parvenir. Qu'il y ait un

mélange de sentiments artistiques et d'autres sentiments, je ne voudrais pas d'ailleurs le nier, mais le fait cité ne l'établit peut-être pas assez nettement.

On pourrait faire la même objection à bien des faits de ce genre. Je connais un petit enfant de moins de quatre ans qui, à la campagne, se plaisait à faire admirer les couchers du soleil ; malheureusement je suis presque convaincu que son admiration n'était en grande partie qu'un reflet de celle qu'il avait entendu exprimer à de grandes personnes, et qu'il prenait plaisir à imiter. Sans doute, il pouvait bien y avoir chez lui une sensation visuelle agréable; mais toute sensation agréable est-elle esthétique? M. Pérez ne l'admettrait sans doute pas, et il voit bien la complexité un peu incohérente des sentiments de l'enfant : « Au point de vue intellectuel comme au point de vue émotionnel, dit-il, le sentiment de la nature est en somme très limité chez un jeune enfant. Le *beau* uni au *bon* s'y confond pour lui, s'y évanouit la plupart du temps. Il est trop avide de sensations utiles à son développement d'ensemble, et trop oublieux du passé pour s'arrêter à l'impression séparée du beau, pour jouir de son idéal, pour rêver éveillé. »

En somme, l'enfant est devant la nature, devant tout ce qui s'offre à ses yeux un peu comme une grande personne à qui on montre une chose qu'elle ne connaîtrait pas, elle a un certain plaisir dû à l'excitation des sens, de la pensée, elle a une certaine confiance dans ce qu'on peut lui dire sur la beauté de l'objet, elle pourra croire de bonne foi qu'elle admire, alors même qu'elle ne comprendra rien à ce dont il s'agit. Comparez son état mental avec celui d'un véritable connaisseur, vous aurez la différence qui sépare le plaisir artistique pur, chose rare d'ailleurs, de cette émotion vague, faite de curiosité, de sympathie, d'imitation, d'imagination flottante, d'amour-propre flatté ou qui craint de trahir de la maladresse, etc. Cependant entre les deux émotions il n'y a que des différences de degré; on commence parfois par la seconde pour aboutir à la première, il suffit pour cela qu'elle se développe et s'épure. Il me semble que l'on peut suivre ainsi chez l'homme ou chez l'enfant, l'origine et le développement de l'idée et du sentiment du beau. M. B. Pérez n'a pas traité directement cette question, mais il a fourni et étudié des faits qui peuvent aider à la résoudre, ou au moins à en parler.

Les philosophes de l'école expérimentale anglaise ont pensé, en empruntant partiellement cette idée à Schiller, que l'art était une sorte de jeu. L'activité esthétique serait une sorte d'emploi de facultés inoccupées pour le moment, de tendances inassouvies qui veulent être satisfaites et se manifestent par certains actes :

ainsi le chat exerce sur un arbre ou sur uue chaise les griffes qu'il enfoncerait volontiers dans une proie vivante, les rats rongent les objets qui ne peuvent les nourrir, etc.; les organes des sens ont aussi besoin d'exercice et l'on a plaisir en dehors de toute activité à regarder et à entendre les animaux. Les enfants, pour jouer, simulent les actes qui ont été ou qui sont encore nécessaires à la vie de l'espèce : la chasse, la cuisine, etc. On voit ici un germe possible d'une activité désintéressée à certains égards qui finit par être agréable en elle-même et qui, sans utilité propre, devient utile simplement parce qu'elle fait plaisir. Le caractère de l'activité esthétique serait ainsi d'être inutile et désintéressée, l'art serait un jeu supérieur. M. Guyau dans un ouvrage bien connu a combattu avec un grand talent cette doctrine; il a tâché de faire dériver l'art de sources plus profondes, l'art pour lui n'est pas un jeu, il sort de la vie même, il est sérieux comme elle et s'identifie presque avec elle : M. Guyau prévoit même la possibilité d'une race chez qui « tout plaisir contiendrait, outre les éléments sensibles, des éléments intellectuels et moraux; il serait donc non seulement la satisfaction d'un organe déterminé, mais celle de l'individu moral tout entier; bien plus il serait le plaisir même de l'espèce représentée en cet individu. Alors se réalisera de nouveau l'identité primitive du beau et de l'agréable, mais ce sera l'agréable qui rentrera et disparaîtra pour ainsi dire dans le beau. L'art ne fera plus qu'un avec l'existence; nous en viendrons, par l'agrandissement de la conscience, à saisir continuellement l'harmonie de la vie, et chacune de nos joies aura le caractère sacré de la beauté. »

Les deux théories ne sont peut-être pas absolument contradictoires et, au point de vue du développement et de l'état actuel du sens du beau et des productions esthétiques, la théorie de M. Spencer peut être admise en grande partie sans qu'on rejette l'opinion de M. Guyau. Il faut tenir compte d'ailleurs d'une distinction qui n'a pas été suffisamment établie entre l'art et le beau, on peut très bien admettre que l'art est une sorte de jeu, le plus noble et plus élevé des jeux, que la contemplation du beau est une activité désintéressée en un sens, sans admettre que le beau soit forcément le résultat d'un jeu. Dans la théorie de M. Guyau, il faudrait seulement admettre que l'homme parfait serait beau dans toutes ses fonctions et que le beau dans la nature rendrait inutile et supprimerait la production artificielle et voulue du beau, l'art et le jeu.

Quoi qu'il en soit, le développement du sens du beau et de l'activité esthétique paraît bien se faire comme les évolutionnistes l'ont indiqué. J'ai vu un enfant âgé d'un an et quelques mois continuer après

avoir mangé sa soupe à passer sa cuiller dans son assiette et à simuler l'acte de prendre de la soupe. On trouve bien là, au début de la vie, et sous une forme grossière, le rudiment de cette activité désintéressée, sans but palpable, qui sera plus tard l'activité artistique; le petit enfant porte facilement à sa bouche tous les objets qu'il trouve, c'est encore un fait du même genre. Il n'y a pas lieu de s'étonner que ce soient les tendances les moins nobles, mais les plus utiles, qui donnent lieu les premières à ces premières ébauches de l'art, puisque les autres n'existent pas encore chez l'enfant. Cependant le plaisir d'exercer les organes des sens, la vue et l'ouïe, paraît de bonne heure : aussi l'enfant aime le bruit pour le bruit, les couleurs pour les couleurs, les saveurs pour les saveurs, sans y chercher autre chose qu'elles-mêmes. Un petit enfant de quelques mois à peine s'agitait dans son berceau pour faire remuer un nœud de ruban rose qui pendait au-dessus de sa tête. Il y prenait un plaisir manifeste.

Si le désintéressement était la seule qualité de l'émotion esthétique, on pourrait dire que l'enfant est plus artiste que l'homme, et il est à coup sûr plus joueur. Mais ce mot de désintéressement me paraît parfois singulièrement appliqué. On appelle désintéressée une activité qui n'a d'autre but qu'elle-même. La différence apparaîtra dans le fait d'un homme qui admire un tableau militaire et de l'officier qui surveille les mouvements de l'ennemi. L'activité du premier est désintéressée, celle du second ne l'est pas, et déjà nous comprenons qu'une activité désintéressée n'est pas toujours plus élevée qu'une autre.

Mais si nous procédons rigoureusement, nous sommes obligés à admettre que la satisfaction de notre gourmandise est un exercice désintéressé et comme tel esthétique, tandis que la simple satisfaction de notre appétit n'est que l'exercice d'une fonction vitale. A cet égard encore l'enfant serait beaucoup plus artiste que l'homme, d'autant plus que sa gourmandise le pousserait plus souvent que l'homme à se rendre malade, ce qui est sans nul doute un très haut degré de désintéressement. Je voudrais donc que l'on supprimât la signification favorable donnée au mot désintéressé, en tant qu'appliqué à l'activité esthétique; je ne vois pas bien pourquoi on serait plus désintéressé en savourant le plaisir du beau (dans la peinture ou même dans la cuisine, car la cuisine est certainement un art), qu'en éprouvant n'importe quelle autre satisfaction. Au point de vue de l'égoïsme, de l'altruisme, du désintéressement, c'est par d'autres caractères qu'il faut juger les émotions et non par le fait qu'elles ne tendent pas à d'autres fins qu'elles-mêmes [1].

1. On trouvera une bonne critique du « désintéressement » dans le jeu, faite

Peu à peu cette activité sans but qui se remarque si fréquemment chez le jeune enfant, s'organise, elle donne naissance à plusieurs genres d'occupations; si d'un côté elle peut être considérée comme la source de l'art, d'un autre côté rien n'empêche de voir en elle un apprentissage à des combinaisons de mouvements qui deviendront plus tard utiles, et constitueront une forme ordinaire de l'activité, et peut-être un métier. Mais ne nous occupons que de l'art. L'activité sans but plaît à l'enfant; si elle lui donne des impressions agréables, il tend à les répéter, il acquiert ainsi des habitudes, il apprend à jouer, les premières formes de l'art dramatique se montrent et se précisent. Chacun a les jeux des enfants présents à l'esprit et il n'est pas nécessaire d'y insister.

Une forme de l'art qui paraît fort importante à certains égards, c'est la rêverie, elle est naturelle aux enfants chez qui l'esprit est relativement développé et qui conçoivent plus facilement qu'ils n'exécutent, soit que leur adresse physique reste inférieure à leur imagination, soit comme cela est, je crois, plus fréquent, que les circonstances de la vie ne peuvent, à cause de son jeune âge, ou pour d'autre raisons, répondre aux désirs de l'enfant. On ne rêve que de ce que l'on n'a pas, et l'enfant qui pensera à des joies dont il est privé, prendra l'habitude d'exercer son imagination et en viendra à imaginer avec plaisir même des événements pénibles; c'est encore l'exercice « désintéressé » d'une fonction vitale, qui se manifeste, la rêverie n'est qu'une réflexion sans bnt, faite pour le plaisir.

La rêverie est au jeu ce que le jeu est à l'acte; dans l'acte, la tendance se manifeste pleinement; dans le jeu elle se manifeste surtout par des phénomènes psychologiques, en même temps que par certains mouvements corporels naturellement amenés par l'état de l'esprit; dans la rêverie, l'état psychique seul persiste, les mouvements disparaissent complètement, ou du moins ceux qui sont destinés à satisfaire la tendance. Ils sont remplacés souvent par des mouvements ou par des artifices divers destinés à l'exciter. Il est très commode pour faire naître en nous une rêverie agréable de produire une légère excitation vague et diffuse des sens ou de l'esprit, l'excitation produite est ainsi employée par chaque esprit suivant sa nature propre et éveille chez chacun de nous des images variées et des sentiments quelquefois opposés. J'imagine que c'est un effet de ce genre qui produit le plaisir que les fumeurs trouvent à l'acte de fumer. J'ai beaucoup usé de la rêverie pendant mon enfance et je me souviens

à un autre point de vue et avec d'autres arguments, mais se rapportant à une question voisine de celle que j'examine, dans l'ouvrage, très riche en faits et en idées, de M. Souriau sur l'*Esthétique du mouvement*.

très bien de l'impression profonde que produisaient en moi les sons vagues ou discordants que je tirais au hasard d'un harmonica ou d'un piano. Évidemment les sons par eux-mêmes n'avaient rien d'esthétique; mais ils me faisaient vibrer et les rêves évoqués en moi m'enchantaient délicieusement jusqu'au moment où quelque personne qui n'avait aucune raison de prendre au bruit que je faisais le même intérêt que moi, me priait de le cesser. Je puis bien avouer après cela que comme une des personnes qui ont confié leurs impressions à M. B. Pérez, j'ai été fort ému par des orgues de Barbarie, et ce n'était pas l'air joué par les orgues que j'admirais ni la façon dont il était rendu, mais j'aimais les impressions vives, à la fois brillantes et un peu mélancoliques, que le son un peu lointain suscitait. C'est certainement un des charmes de la musique d'éveiller en nous des tendances latentes dont l'excitation faible est très agréable. Chacun y trouve son plaisir particulier, ou sa peine quand l'émotion devient trop forte. Darwin ne pouvait la supporter parce qu'elle le faisait penser trop vivement au sujet dont il était préoccupé. J'ajoute d'ailleurs que c'est là une émotion esthétique d'ordre inférieur, si même elle mérite le nom d'esthétique; le sens du beau n'a pas grand chose à voir à ce chatouillement des instincts, l'émotion esthétique est admiration pure. En fait, la musique a bien des succédanés pour faciliter l'éveil des sentiments. La moindre excitation peut quelquefois suffire; on facilite la rêverie, ou la réflexion qui n'est qu'une rêverie bien liée, en se promenant, en remuant le pied, ou même quelquefois en lisant un livre dont on voit les lettres et les mots sans les comprendre bien.

La rêverie diffère d'une œuvre d'art par le manque de précision, le caractère trop personnel de l'émotion éprouvée, et aussi par le manque de l'exécution. Elle est aussi une création originale, l'enfant imagine des personnages, des drames, des comédies. George Sand enfant ruminait « pendant plusieurs saisons, sous le charme d'une « hallucination douce » un roman dont le personnage vivait bel et bien pour elle, et où tous les objets extérieurs, toutes les personnes entraient en relation avec son cher et fidèle héros *Corambé* ». M. Pérez qui cite le fait ne croit pas que beaucoup d'enfants soient capables d'observations aussi complètes et aussi longues, et il ajoute que « la vie idéale va pourtant souvent chez eux jusqu'à l'hallucination véritable ». Je ne sais s'il n'y a pas là quelque exagération. L'enfant est loin d'être toujours dupe de ses rêves et de ses comédies; je ne me rappelle pas pour mon compte, et bien que j'aie imaginé pas mal d'histoires fantastiques et bien des personnages, avoir jamais perdu le sens de la réalité, ou cru réellement qu'il y avait

quelque vérité dans mes rêves d'enfant. Un de mes amis me racontait que jouant avec un petit enfant, il entrait complètement dans la fable inventée par celui-ci, il jouait même si bien son rôle que l'enfant dit à une tierce personne: « Il est drôle, il croit tout ce qu'on lui dit. » Certains enfants n'aiment pas qu'on prenne trop au sérieux leurs imaginations; j'en connais un qui, si l'on fait mine de participer un peu trop à ses idées, a bien soin de nous dire que « c'est pour rire », il aime que ce point soit bien établi, et je me souviens bien d'avoir éprouvé jadis des sentiments analogues. Même chez ceux qui ont moins de scrupule ou de souci de la vérité, ou qui sont doués d'une imagination plus vive, je ne sais si « l'hallucination véritable » est bien fréquente.

Si la rêverie peut devenir une œuvre d'art, elle devient aussi facilement un jeu, et ces transformations nous montrent l'analogie des trois états. L'enfant qui rêve aime souvent à disposer les objets extérieurs de manière à les faire entrer dans son rêve; il agit de même à l'égard des grandes personnes, il aime à leur donner un rôle dans sa pièce, mais il veut, en général, qu'on le joue exactement comme il l'entend : c'est que le jeu pour lui n'est pas l'œuvre d'une collaboration, c'est la mise en scène du rêve qui hante son cerveau, mise en scène infidèle, mais qu'il interprète comme il l'entend, et c'est parce que la part faite à l'interprétation est considérable que le moindre changement le déroute et le choque.

C'est pour cela encore que les joujoux informes sont souvent ceux qui conviennent le mieux à l'enfant. Ils sont une matière que l'imagination pétrit à son gré. Avec des morceaux de bois de dimensions différentes, un enfant s'amuse merveilleusement, ces morceaux de bois se prêtent à toutes les incarnations, ils sont indifféremment des oiseaux, des hommes, des locomotives, des bateaux, les éléments d'un palais, etc. Inversement les joujoux bien construits, savamment combinés, sont bons spécialement à être brisés et ramenés à des éléments plus simples, à moins qu'ils ne servent, ce qui arrive, à amuser les parents.

Sans doute, tout cela n'est pas artistique, cependant il y a dans ces sentiments divers plusieurs éléments esthétiques qu'il ne faut pas négliger. D'abord l'activité psychique déployée par l'enfant est une activité relativement coordonnée, les rêves qu'il fait sont des combinaisons, les pays, les objets qu'il imagine sont au moins capables de plaire à ses yeux, à ses sentiments. « Je plaçais là (au bord de l'Adour), dit une des personnes qui ont communiqué leurs souvenirs à M. Pérez, et dans un petit château attenant à notre parc, que je fus admise à visiter vers l'âge de huit ans, toutes les histoires,

quelquefois embellies et surtout prolongées par moi, que je lisais dans les livres. Là aussi je faisais vivre en famille, et quelquefois mourir, hélas! en pleurant, mes amis et connaissances; les chats n'étaient pas oubliés... J'avais un corps et une âme, des sens et un esprit, je donnais à chacun sa pâture, et aucun d'eux ne s'en plaignait. Oh! les heureux moments de rêverie, quand j'étais seule dans un coin sous les astres, ou à ma petite fenêtre donnant sur le jardin! » Il y a loin certainement de ces combinaisons d'enfants aux grandes œuvres des artistes, — mais ce sont bien les mêmes facultés qui sont à l'œuvre. Un autre point à retenir, c'est que l'enfant admire quelque peu ce qu'il fait, il se complaît dans ses œuvres, il aime qu'on les trouve « jolies », il aime à les faire admirer — et sans doute cette impression esthétique est bien rudimentaire et bien mêlée; mais elle existe pourtant, semble-t-il, et ce qu'il admire en lui, sans le savoir, ce n'est pas son œuvre, mais c'est lui-même, et ce qu'il a voulu y mettre, ce qu'il a rêvé en le faisant. Et nous sommes encore ainsi plus tard : ce qui nous plait dans ce que nous faisons, c'est ce que nous rêvons de réaliser: mais ce qui nous charme dans l'œuvre des autres, c'est bien souvent ce que nous y mettons.

Toutefois ceci est moins marqué chez l'enfant que chez l'homme. A mesure que l'enfant grandit, il se montre à certains égards plus difficile, il vibre moins facilement. Ce qui l'aurait auparavant ému jusqu'aux larmes le laisse froid; il examine avant d'admirer, et souvent l'examen l'empêche d'admirer, il comprend plus et sent moins ou moins facilement, ou moins souvent. Il serait peut-être facile de conclure encore ici que l'enfant est plus artiste que l'homme, et que l'instinct esthétique est en raison inverse de la beauté des œuvres que l'on admire. Être ému à propos d'un chef-d'œuvre ne prouve rien, pourrait-on dire; être ému à propos d'une œuvre quelconque est le fait d'un esprit qui trouve en lui la beauté que le monde extérieur ne lui fournit pas, mais dont il suggère l'image. Et il y aurait, je pense, quelque chose de vrai dans ce raisonnement, en ce sens qu'un esprit créateur doit, en effet, être inspiré par des circonstances insignifiantes pour tout autre. Mais le génie créateur de l'enfant n'aboutit qu'à des riens, et son goût pour des choses insignifiantes vient souvent d'un manque de discernement qui n'est compensé par aucune faculté brillante. Son admiration même est, il me semble, une fausse admiration. Admirer sans comprendre, ce n'est pas admirer. Que l'on compare ce qu'il peut ressentir en voyant une locomotive bien construite, avec ce que peut éprouver un ingénieur quelque peu artiste, on aura la différence qui sépare une impression vaguement. agréable d'une admiration réelle.

En somme l'impression esthétique peut, il me semble, passer par trois phases principales. Elle naît souvent devant des objets (tableaux, livres, machines) que nous ne comprenons pas bien, que nous ne connaissons pas, que nous apprécions par l'excitation à demi physique qu'ils nous causent, elle se confond alors avec une quantité d'autres impressions dans une sorte de sentiment vague et confus; peu à peu elle se dégage, nous comprenons l'œuvre, nous saisissons les rapports des différentes parties qui la composent, nous en voyons les éléments, nous savons plus ou moins la somme d'efforts qu'ils représentent et qui a convergé vers eux, nous voyons comment ils se constituent ensemble, nous comprenons que l'œuvre entière forme un système, une unité d'action manifestée par une variété d'éléments. Si nous considérons l'œuvre en elle-même, abstraction faite de son utilité, ou si nous envisageons cette utilité en elle-même et comme un accroissement de la complexité de la combinaison, et si nous sommes émus par cette contemplation, nous avons une émotion esthétique. Mais cette émotion peut disparaître, l'objet nous devient trop connu, nous nous habituons à lui, nous ne le considérons plus avec plaisir ou même nous ne le considérons plus, il prend place dans notre vie comme un élément dont n'avons pas conscience. Ou bien, s'il s'agit, par exemple, de peinture ou de musique, on se blase, on en vient à perdre le plaisir, à donner pour expression de satisfaction suprême le « rien ne me choque » de Chopin, à mesurer la beauté à l'absence d'impressions pénibles. De cette évolution de l'impression esthétique, l'enfant ne connaît guère, il me semble, que la première phase, mais on peut, jusqu'à un certain point, suivre sa marche vers la seconde. Parfois aussi, et le plus souvent peut-être l'évolution incomplète, on se blase avant d'avoir joui autant qu'on l'aurait pu, la seconde phase est plus ou moins supprimée; cela arrive aussi chez l'enfant. D'ailleurs les diverses phases sont assez arbitrairement distinguées, surtout les deux premières, et l'on peut dire simplement que l'on sait plus ou moins tirer parti des choses au point de vue esthétique avant de se blaser sur elles. Il n'est pas nécessaire non plus d'arriver à se blaser.

Telles sont les réflexions que m'a inspirées le livre de M. Bernard Pérez; je ne puis qu'engager le lecteur à le lire lui-même, soit pour les contrôler, soit plutôt pour en faire d'autres et, en tout cas, pour connaître de plus près un livre attrayant et suggestif.

Fr. Paulhan.

PHILOSOPHES ESPAGNOLS

GOMEZ PEREIRA

(*Suite* [1].)

La question qu'il aborde ensuite, sans être tout à fait neuve, n'était pas alors rebattue. Tout n'a pas été dit sur l'instinct des animaux. Rarement l'esprit scientifique a guidé les nombreux auteurs qui en ont écrit. Les uns n'ont fait que recueillir des anecdotes; les autres ont donné des observations personnelles. Beaucoup ont soutenu une thèse, avec des préjugés ou des opinions préconçues, sans parler de ceux qui ont laissé courir leur imagination en un sujet aussi grave. C'est en effet de la psychologie animale que sortira tôt ou tard la psychologie comparée. Gomez Pereira s'amuse à rapporter les faits entassés par les compilateurs sur les ruses des animaux, leurs industries, leurs talents. Rien ne lui est inconnu de ce qu'on avait écrit avant lui sur l'esprit des bêtes. On peut dire que l'animalité tint une place considérable dans la société et dans les lettres, avant l'histoire naturelle. Le moyen âge renchérit encore sur l'antiquité par la fable et le miracle. Les bestiaires préparèrent l'épopée du roman du Renard, qui lui-même prépara l'incomparable ménagerie de La Fontaine et les animaux parlants de Casti. La légende tenait lieu de la science, même en plein XVIe siècle, où l'on voit notre auteur alléguer les anecdotes de Pline. Il est vrai que ces historiettes lui fournissent des arguments contre les partisans d'une psychologie animale qui allait jusqu'à reconnaître aux bêtes l'esprit d'induction, jusqu'à leur accorder la faculté de raisonner subtilement, comme des êtres raisonnables. Sans dépasser le but, les pages qu'il a écrites là-dessus sont très fortes. C'est une réaction légitime contre la manie générale de rapporter à la raison et au raisonnement les actes les plus vulgaires de la vie animale. Si excessive qu'elle paraisse, elle a servi, en somme, et les suites en ont été bonnes. La doctrine de l'automatisme étant la négation radi-

1. Voir les numéros de septembre et octobre 1889.

cale d'une croyance fausse et à peu près universelle, elle devait provoquer la curiosité scientifique. La question des réflexes et des impulsions instinctives devait surgir comme la conséquence forcée de l'observation plus exacte des faits et de l'anatomie des nerfs et des muscles.

Pour Gomez Pereira l'instinct n'est point l'action réflexe avec la conscience en plus; c'est l'action réflexe, avec un élément indéfini, qu'on pourrait appeler la conscience organique, quelque chose de comparable au sens musculaire. Avant Descartes, le médecin philosophe fondait la mécanique et la dynamique animales par le doute poussé jusqu'à la négation. C'est par là que sa réaction fut salutaire. Dans toute cette partie, il raisonne en dehors de l'hypothèse de l'âme.

Les précautions du chat faisant pendant la nuit la chasse aux souris font l'admiration des observateurs. Il n'y contredit point; mais il recherche la cause de ces mouvements variés de la bête en chasse. La question n'est pas de savoir si le chat a une âme, mais d'expliquer comment il agit n'en ayant pas. La négation de l'âme animale est le pivot de toute la doctrine, l'axiome primordial. Raisonnant en philosophe naturaliste, et non en théologien, il déclare s'adresser, non aux ignorants, ni aux croyants, mais aux esprits éclairés par la connaissance des écrits d'Aristote sur la Nature, antérieurs au traité de l'Ame qui en est le corollaire, et en particulier aux médecins. Il ne séparait donc point la philosophie de l'histoire naturelle et de la médecine; il écrivait pour des lecteurs instruits des choses de la nature.

La semence du mâle, dit-il, renferme un esprit dont les effets sont admirables, bien qu'il n'y ait là aucune sensibilité; et, de fait, il serait absurde d'admettre que l'esprit séminal eût la faculté de sentir, étant lui-même insensible. L'exemple n'est pas bien choisi, puisque l'hypothèse est chimérique; mais le raisonnement est spécieux, sans être irréprochable. Le cerveau, qui est le grand appareil de la sensibilité, passe pour être insensible. En raisonnant par analogie, en concluant de l'organe à la fonction, il serait aisé de soutenir la thèse d'une conscience inconsciente. Combien n'y a-t-il pas de faits de conscience inconscients? Et qui ne sait que la conscience elle-même devient inconsciente? Ces vérités sont familières à quiconque a parcouru le vaste domaine de l'inconscient. La vie primordiale, élémentaire, rudimentaire, s'ignore, est inconsciente, comme l'élément inorganique dont elle vit, et qui peut devenir conscient par assimilation de l'élément organique, de même que l'organique se désorganise. Mouvement, sensibilité, conscience, autant de manifestations et degrés de la vie. Ce qui peut étonner, c'est le choix de l'exemple.

On ne savait rien alors du zoosperme et de l'ovule. La question fondamentale de l'hérédité existait à peine à l'état empirique. Or, à cette question se rattachent les origines de l'âme et l'évolution première des phénomènes psychologiques. Il faut se souvenir du milieu où philosophait cet esprit subtil. Les conséquences qu'il tire des merveilles accomplies dans la formation du corps par cet esprit générateur dépourvu de sensibilité sont également applicables à l'homme; mais il est entendu qu'à l'homme seul a été donnée l'âme. Quoi d'étonnant que l'animal, dont le corps est si compliqué, produise tant de mouvements divers sans conscience, *sine ulla vi sentiendi*, étant instruit par la même cause qui a instruit, sans qu'il s'en doutât, *ipso non sentiente*, cet esprit qui se rencontre dans la formation de l'homme, du cheval, du chat, ou de tout autre animal? L'homme est ici placé au même rang que les animaux : égalité d'origine, d'organisation, de formation et, pour ainsi dire, de cause. Si vous appelez cette cause première, ajoute-t-il, je l'accorderai; si vous l'appelez une intelligence infaillible, je n'y contredirai point, et si vous l'appelez force occulte, je ne dirai pas non. Quel que soit son nom, c'est elle qui apprend aux animaux ces mouvements naturels, instinctifs.

Ces deux épithètes complètent l'idée de l'auteur; en remontant à la génération et à la formation du fœtus, il a voulu marquer ce qui est inné, héréditaire, inhérent à la race et à l'espèce. Les mouvements de la nutrition, non moins merveilleux que ceux de la génération et de la formation du fœtus, s'opèrent aussi sans la sensibibilité, *sine ulla sensus discretione*. Rapprocher la nutrition de la génération, en ce temps-là, n'est point le fait d'un esprit vulgaire; et mettre en parallèle les états de conscience et les phénomènes inconscients de la vie, c'est le propre d'un philosophe très éclairé, d'un médecin philosophe. Évidemment cet homme-là ne vivait point dans les nuages, il ne hantait point ces hautes régions où la sagesse va chercher la sérénité, et se rencontre avec le charlatanisme. Il voyait les choses de près, comme les observateurs. La coction des aliments, l'assimilation des éléments nutritifs, les sécrétions, les excrétions, ce sont là, dit-il, des fonctions communes aux animaux et à l'homme. Ces comparaisons entre l'humanité et l'animalité ne sont ni moins fréquentes ni moins significatives que les rapprochements entre les phénomènes vitaux et ceux du monde inorganique. Ce ne sont pas là les tendances d'un animiste, d'un cartésien. Loin d'isoler l'homme, il l'observe à son rang et dans le milieu où s'accomplissent ses fonctions de tout ordre.

Examinant les historiettes de Pline sur les fauves cléments ou implorant l'assistance de l'homme, au lieu de discuter ces faits sus-

pects, il croit qu'ils se sont produits par une force naturelle qui n'a rien de commun avec l'intelligence et la conscience, *vi quadam naturali etsi non intellectrici.* Il les rapporte à la même cause qui préside à la guérison des maladies et à l'accomplissement des fonctions normales, tant chez l'homme que chez les animaux, par un mécanisme qui dépasse l'intelligence humaine. Peu s'en faut qu'il ne mette l'instinct au-dessus de la conscience, puisqu'il lui échappe de dire que cette puissance occulte est généralement infaillible. Cependant il fait quelques objections à cette explication optimiste, où l'on voit poindre la doctrine vitaliste d'une providence organique. Il est bien près d'admettre un gardien spécial, un génie protecteur pour chaque animal.

On pourrait voir dans cette conception singulière le premier germe de l'archée recteur, sorte d'âme organique administrant la vitalité, assimilable au génie que les anciens accordaient à chaque individu. Cette multiplication d'entités le fait réfléchir, *cogendi essemus affirmare etiam quod cuivis animali esset assignandus diversus custos.* Or, on a vu qu'il répugnait aux entités fictives. Il est vrai qu'une providence individuelle dispense de la providence générale, universelle. Il est probable que Gomez Pereira croyait à l'indépendance, à l'autonomie de la vie. Au lieu de mettre Dieu partout, comme tant d'autres, il le laisse bien tranquille dans les hauteurs inaccessibles, et en parle le moins qu'il peut. Peut-être que, tout juif qu'il était, il ne se fût pas soucié d'appartenir à une société contre l'athéisme, refuge des philosophes éclopés et repentants.

Une autre objection est tirée des appareils sensitifs, qui sont outillés avec tant de luxe. A quoi bon cette profusion, si les animaux ne devaient pas sentir comme les hommes, et apprécier la différence de tant d'objets divers? Cette réflexion est d'un anatomiste et d'un physiologiste plus économe que la nature. Peut-être songeait-il à l'anatomie finalière de Galien, qui a intitulé son grand traité, *de l'Usage ou de l'utilité des parties*. La statique explique la dynamique. Dire que l'homme est une intelligence servie par des organes est une définition de rhéteur. La fonction et l'organe sont en parfaite solidarité. Tous les êtres vivants obéissent à une force d'impulsion qui les domine, qui les mène, et dont l'action s'exerce sans que la conscience intervienne. Le lion qui implorait le secours du voyageur Mentor, d'après Pline, ignorait ce qu'il faisait, comme il ignorait le principe générateur qui présida à sa formation, *ut spiritum genitivum latebat, quid effingeret, cum embryonis membra formabat.* Cette force, qui agit dans toute la nature vivante, est ou la cause première partout présente, ou cette cause seconde, cette intelligence universelle que les anciens appelaient l'âme du monde. C'est elle qui préside à la forma-

tion du fœtus et aux mouvements inconscients; ou bien il faut admettre que des intelligences spéciales dirigent les diverses fonctions. Ici on pourrait voir la première conception des archées topiques ou secondaires; quelque chose d'analogue au polyzoïsme, à la vie multiple; par conséquent la variété dans l'unité; car il veut l'unité, tout en admettant la pluralité. Cette explication moderne de l'ancienne physique serait très compatible avec les doctrines de l'évolution et du transformisme. Dans tous les cas, la cause universelle embrasse tous les êtres vivants, plantes, bêtes et hommes; et la génération n'est qu'un cas de la nutrition, propriété fondamentale.

On remarquera qu'il conclut de l'anatomie à la physiologie, par la comparaison des appareils d'organes. Tous les nerfs de mouvement sont d'origine cérébrale, et le cerveau est le centre moteur, *principium illud motus, cerebrum appellatum*. Les sens externes qui aboutissent au centre cérébral sont des expansions du système nerveux, qui transmettent les images au centre des sensations, de manière à provoquer les mouvements utiles à l'animal, comme le fer est attiré par l'aimant, *principio motus affecto, ut ferrum inducta in se qualitate motrice a magnete duci in magnetem compellitur*. La forme si heureuse de cette comparaison, tant de fois répétée, accuse nettement l'intention de réduire la science des fonctions de la vie à une sorte de physique animale, et de proclamer la souveraineté de la loi naturelle.

Une autre objection se tire des effets différents de la cause unique et la même pour tous les animaux. Si cette cause universelle qui règle les mouvements des animaux est partout présente et active, elle devrait imprimer les mêmes mouvements, ou du moins des mouvements semblables à tous les animaux sans exception. A cette objection spécieuse l'auteur répond que, de même que la cause universelle qui préside aux esprits générateurs ne donne pas une forme unique à tous les animaux et à toutes les plantes; de même aussi, selon les formes de l'animal, les mouvements qui lui conviennent lui sont appris par cette cause extérieure, non sans l'intervention des images objectives, *ac prout suæ formæ substantiali expedit, sic alii ac alii motus ab illa causa extrinseca docentur, objectorum speciebus non parum conducentibus*. Ainsi s'explique la docilité des perroquets, des merles, des chiens et autres animaux savants. Les mouvements en général, les gestes, les cris, les manifestations extérieures, en un mot, qui semblent traduire ce qu'ils ne sentent point, tout cela n'a d'autre raison d'être que l'utilité. L'auteur entend par là l'instinct de la conservation, qui pousse les bêtes à faire inconsciemment ce qu'elles font, *intelligentia quæ cogit bruta ea facere, quæ non intel-*

ligunt, ipsis indidit. Voilà la formule de l'automatisme, de l'animal-machine.

Avant de passer aux opérations de l'intelligence, l'auteur veut examiner quelques propositions d'Aristote, lequel paraît avoir hésité à se prononcer sur l'âme des bêtes. Pour lui, il refuse aux animaux la faculté de juger, de sentir et de connaître, *privantes bruta ab omni assertione, indeque ab universa cognitione et sensatione.* Après cette déclaration, il allègue force textes d'Aristote favorables à sa thèse, en montrant une fois de plus combien était sujet à se contredire celui dont les adeptes ont fait un docteur infaillible. Il ne mériterait point le nom de philosophe, s'il n'avait appris à douter, à l'école de celui qui emprunta de Socrate le doute et l'ironie. Grâce aux dissertations académiques et aux traducteurs infidèles, on ne connaît guère que l'Aristote dogmatique du moyen âge. Mille passages de ses écrits les moins suspects attestent les hésitations et les doutes de son esprit essentiellement critique. Le traité de l'Ame, si mal interprété, est plus négatif que dogmatique. Les Problèmes témoignent à la fois de son insatiable curiosité et de son extrême réserve. C'est apparemment par là qu'il plaisait tant à Gomez Pereira, dont l'intelligence inquiète et hardie aimait à s'exercer sur tout. Aristote pense profondément, et il fait penser par sa merveilleuse aptitude à saisir les rapports des choses. Il n'est point de lecture plus féconde. Qu'on le compare à Galien, qui a régné comme lui dans les écoles, et l'on fera la différence. Notre auteur l'a faite excellemment : il lutte respectueusement avec Aristote, il jongle avec Galien. Buffon est peut-être le seul en France qui ait entrevu, deviné le génie du grand naturaliste, plus connu et infiniment mieux apprécié en Angleterre, où les plus savants s'honorent de connaître l'antiquité.

En abordant l'étude des facultés intellectuelles, notre auteur déclare ne pas partager les opinions reçues de la plupart des physiciens, des médecins et des philosophes, *facultatibus inferioribus non ea munia tribuens, quæ ab omnibus medicis et compluribus philosophis concedi solent.*

Il traite volontiers le commun des médecins comme un servile troupeau d'empiriques, sans daigner descendre jusqu'aux charlatans.

Descendu dans l'arène, il empoigne le taureau par les cornes. Le dogme courant est que le sens commun, *sensorium commune*, est par rapport aux autres sens ce qu'est le centre à la circonférence. En autres termes, là se concentrent toutes les sensations, de même que tous les rayons du cercle convergent vers le centre. Après avoir fait l'exposé de cet aphorisme scolastique, il nie que le sens

commun soit une faculté organique interne, et qu'elle siège à la partie antérieure du cerveau. S'il en était autrement, les cinq sens externes ne percevraient rien; ou bien on aurait une double sensation intuitive (perception) de l'objet. Il entre à ce sujet en des détails qui prouvent que la vision s'opérait pour lui au chiasma des nerfs optiques plutôt que dans l'œil. Trois colonnes sont consacrées à démontrer que la sensibilité proprement dite ne se compose que d'une série d'accidents, *sensibilia communia non proprie sensibilia per se dicenda, sed potius per accidens.* C'est un chapitre qui manque aux traités classiques des sensations. De même que la conscience se réduit à des états de conscience, de même la sensibilité se réduit à des états ou accidents. A quoi bon multiplier les entités? S'il y avait dans la tête une faculté organique du sens commun, à quoi bon les sens spéciaux?

Les partisans de cette faculté centrale pourraient-ils dire si le sens commun perçoit indifféremment les sensations particulières de chacun des cinq sens par toutes ses parties, ou si à chacune des sensations spéciales répond une partie distincte de cet organe? Un commentateur d'Aristote a remarqué qu'il n'y avait pas lieu d'imaginer ce sens commun, du moment que l'âme, connaissant les divers objets, peut en faire la différence. La manie des distinctions scolastiques a produit mille réalités imaginaires. On ne saurait souffrir une distinction réelle entre les facultés intellective et sensitive.

Bien que l'auteur déclare que de pareilles fictions ne se discutent point, la réfutation remplit trois colonnes. Bien entendu, il rejette les deux âmes d'Ockam, et les trois de Platon et de Galien. La trinité de l'âme ne lui répugne pas moins que le mystère de ce nom. C'est la même âme qui sent et comprend. Aristote ne pensait pas autrement, en dépit de cette fiction dont les philosophes et les médecins lui font honneur. L'examen des textes aristotéliques remplit la moitié de son livre, et il ne s'en excuse point. Telle est encore, dit-il, l'autorité d'Aristote, que nul n'ose s'insurger contre ses doctrines, à moins qu'elles n'aillent contre la foi, *nisi pietati sint contrariæ.*

L'exposition d'un système nouveau soit en philosophie, soit en médecine, ne pouvait se faire alors sans le secours perpétuel de la critique : Aristote et Galien avaient tout crédit dans les écoles, et bien plus d'autorité que le pape. Il fallait un grand courage pour oser montrer qu'ils n'étaient point infaillibles. Gomez Pereira ne s'explique pas qu'Aristote ait attribué à la chair la sensibilité primitive, quand il savait que ce sont les nerfs qui sentent. L'organe de l'olfaction n'est point dans le nez, dit-il, mais dans la région

antérieure du cerveau. Son scepticisme lui inspire autant de répugnance pour la confusion que pour l'à peu près. L'esprit d'examen s'inspire de l'amour de la clarté. Sans admettre l'opinion d'Aristote sur la sensibilité de la chair, il l'excuse à cause que le même auteur considérait la chair comme l'organe général du tact. Si Gomez Pereira revient si souvent au traité aristotélique de l'Ame, c'est qu'il l'a entendu autrement que le commun des commentateurs et interprètes. L'âme n'était pour Aristote que la formule même de la vie; et ce traité n'est que le premier essai d'une psychologie physiologique et comparative. Le jour où un philosophe naturaliste entrera dans cette idée, Gomez Pereira sera son meilleur guide, et la pensée d'Aristote deviendra claire.

Après la critique de la doctrine du sens commun, l'auteur passe en revue les autres facultés. On place encore dans la région antérieure de la tête la fantaisie ou imagination, chargée de conserver les images des objets transmises par les sens, et de les présenter à cette faculté intérieure qui connaît les choses absentes. Avicenne la distingue de la mémoire, qui conserve en outre les images non perçues par les sens, et les produits de l'imagination, *et ea quæ nunquam sensata fuere, sed ab imaginativa finguntur, custodit.* En un mot, la fantaisie, d'après Avicenne, ne conserve que les images perçues par les sens, et confie à la mémoire le soin de conserver tout le reste.

Dans tout cela, dit l'auteur, il n'y a pas plus de vérité que dans les assertions touchant le sens commun. Il appuie sa négation sur les rapports de siège à fonction. On sait, dit-il, par expérience, que les lésions de la partie antérieure du cerveau n'effacent point le souvenir des sensations antérieures; tandis que la partie postérieure étant lésée, si la lésion est grave, la mémoire est entièrement perdue, toute la mémoire. Donc la fausseté des deux sièges de conservation est manifeste, et l'on ne saurait admettre l'existence de ladite faculté, puisqu'elle est inutile. Et, sans autre transition, il passe à l'examen de la troisième faculté, dite imagination, dont la fonction est de combiner, de diviser et de connaître à son gré les produits de la sensation. Il la décrit ensuite, et constate son existence par l'expérience de chacun. Après avoir analysé ses attributions, il discute l'opinion de Galien au sujet d'un cas bien connu dans la pathologie historique de l'aliénation mentale : celui du médecin Théophile, dont la raison paraissait saine, et qui se figurait que des musiciens, postés dans un coin de la chambre, ne cessaient de jouer bruyamment nuit et jour, sans interruption. Dans sa convalescence, il se rappelait très bien les propos et les actes des visi-

teurs, et l'ennui que lui causait son hallucination. Il cite encore l'exemple d'un frénétique qui, s'étant enfermé dans sa chambre, portait tous ses meubles à la fenêtre, et demandait aux passants s'il devait les jeter dans la rue (Gal., *de Differ. sympt.*, c. 3). Discutant le cas de Théophile, l'auteur remarque qu'il ne se rendait pas compte de l'hallucination, parce que la faculté du raisonnement n'était pas moins lésée que l'imagination. De là ses cris et ses ordres insensés. Gomez Pereira a vu plus juste que Galien. Il ne craignait pas, comme on voit, d'associer la clinique à la psychologie.

On a gratifié les animaux d'une autre faculté, le jugement, qu'on a placée dans le ventricule moyen, et dont on a fait une sorte de providence tutélaire. Gomez Pereira ne l'accorde qu'à l'homme. C'est elle qui lui fournit la fameuse formule, renouvelée de saint Augustin, et à laquelle il n'attachait pas, à beaucoup près, la même importance que Descartes. Tout le monde reconnaît la mémoire, qui conserve les images tant chez les animaux que chez l'homme. En résumé, il n'admet comme fonctions organiques internes que l'imagination et la mémoire, *tantum imaginativa et memoria reperiuntur*. Quant au sens commun et à la pensée, c'est à l'âme qu'il les faut rapporter : c'est l'âme qui pense, qui est la puissance intellective. Il attribue à la mémoire la faculté imaginative. Donc, en dehors de l'âme, les facultés organiques, aussi réduites qu'il se peut, sont les mêmes pour l'homme et pour l'animal.

Vient ensuite l'examen des opérations de l'entendement humain, d'après l'opinion reçue, savoir, la connaissance des universaux par les espèces intelligibles, dépouillées de tout ce qui est particulier dans la sensatien, ou, ce qui revient au même, les images se transformant en espèces intelligibles, le particulier en général, le concret en abstrait. Que de questions soulève cette vieille thèse de l'antique psychologie classique! Se peut-il que des images naissent les espèces intelligibles? Je n'en crois rien, dit-il; car, s'il est bien établi que l'image est matérielle, je ne puis comprendre comment on en peut tirer les espèces intelligibles. La lumière de l'intelligence ne saurait tirer de l'image d'un objet matériel une substance immatérielle, intelligible. Jamais l'image n'aura la force de produire une espèce intelligible.

Ce qui suit tend à montrer que l'espèce intelligible étant inutile, il la faut rejeter. Le développement de cette idée amène la réfutation de ceux qui invoquent le pouvoir de la volonté, et l'examen de l'opinion qui distingue l'intelligence de ses actes. L'intellection est un accident. Si l'acte intellectif se confondait avec l'âme, il n'y

aurait aucune différence entre la vérité et l'erreur. Que si la volonté devait suivre la loi de l'intellect, l'amour et la haine se confondraient aussi. De plus, l'intellect serait intermittent, ce qui est incompatible avec la substance. Puis, invoquant l'autorité des théologiens, il renouvelle sa profession de foi, et proteste de sa soumission à l'Église, en y glissant cette phrase singulière : *intellectum nostrum cogemus iis rebus fidem tribuere, quorum scientiam assequi non potuisset*, c'est-à-dire, la certitude n'appartient qu'à la science. Les démonstrations de la science réduisent le domaine de la foi. Aussi progressent-elles inversement. De théologique qu'elle était la philosophie tend à devenir scientifique. Gomez Pereira simplifiait, en élaguant les fictions. Il devait donc protester contre la distinction réelle de l'entendement et de sa fonction. C'est ce qu'il fait par une série d'arguments où l'ironie se mêle à la dialectique, avec une pointe d'impiété. Ce sceptique si prudent rit à la barbe des théologiens qui pouvaient le faire griller.

Après avoir repoussé la commune croyance qui attribue à l'intellect la faculté de produire l'intellection comme un accident réellement distinct, il entreprend de montrer en quoi diffèrent sentir et comprendre. Il commence par poser ce principe : Toutes les opérations de la connaissance humaine dépendent de l'âme intellective et lui sont inhérentes. Il n'y a rien de commun avec les animaux dans la connaissance de l'homme, attendu que les bêtes ne participent point aux opérations sensitives. En autres termes, les bêtes ont des sens qui provoquent les mouvements, mais elles ne sentent ni ne perçoivent. Discutant un texte d'Aristote sur la marche que suit l'esprit dans la connaissance, il risque ce paradoxe, que le général est souvent plus facile à connaître que le particulier, et à cause de la faiblesse de l'intelligence, et à cause de l'imperfection du langage. Les exemples qu'il emprunte au vocabulaire de l'enfance sont très curieux. Toute cette partie est animée d'un souffle d'indépendance qui prouve la fierté d'âme de ce hardi novateur.

Comment connaît-on l'universel? Par le particulier évidemment. Il faut absolument, pour comprendre, contempler des images. Cela étant admis, les universaux ne sont pas connus par eux-mêmes, mais par accident. En effet, les choses dites sensibles par accident ne sauraient être connues par les sens externes, puisque par eux ne peuvent être perçus que les accidents. Que les objets soient perçus intuitivement, par les cinq sens externes, ou abstraitement par la faculté interne, c'est par accident qu'ils sont connus, et non substantiellement. Il a soin de répéter qu'en psychologie il ne saurait

accepter pour vrai ce qui ne l'est point d'après sa propre expérience. C'est par la force de la raison raisonnante que l'esprit acquiert la connaissance. La réalité d'une nature commune à tous les objets particuliers est une chimère de Platon, l'hérésiarque de la secte des réaux, qui rejettent la réalité vraie pour la chercher dans la fiction. Le rapprochement est très ingénieux. Notre auteur s'amuse des rêveries des réaux et de ce galimatias romanesque dont ils eurent le secret. Il lui semble qu'il faudrait en rappeler quelques-uns à la vie, pour savoir d'eux ce qu'ils pensaient au juste. C'est sur ce ton de plaisanterie qu'il achève la démolition de ces espèces intelligibles qui sont inintelligibles et inutiles.

L'âme connaît la substance par la notion des accidents; c'est elle qui est l'entendement et qui connaît par elle-même et découvre la substance dans les accidents. A la question, si l'intellect et l'intelligence sont la même chose, il a déjà répondu en partie par la déclaration expresse de l'inséparabilité de la fonction et de l'acte; mais il ajoute que l'entendement n'est point la chose entendue, puisque l'intelligence comprend une chose différente d'elle-même. La faculté de connaître ce qui est réellement, voilà l'intelligence. Elle est en nous, mais s'alimente de l'extérieur, comme le corps. Pour déterminer mieux la nature et la provenance de la vérité, il aurait fallu développer cette proposition obscure : La vérité connue n'est qu'une notion qui ne suppose rien, si ce n'est sous condition. L'intelligence active (*intellectio*) n'est qu'un mode de l'entendement, comme s'asseoir, se coucher, se tenir debout sont des manières d'être. Les modes de l'intellect ne sont pas plus distincts de lui que la figure n'est distincte de la chose figurée. En effet, l'acte n'est que la manifestation de la puissance. Les manières d'être des choses intelligibles ne nous sont connues que par la comparaison des choses sensibles. La notion de substance ne s'acquiert point sans des connaissances antérieures, et l'intelligence est libre d'agir ou de se reposer. Reste à savoir si la relâche de l'activité mentale est l'effet de la liberté ou une loi naturelle. Sa volonté ne peut rien contre la fatigue cérébrale, à défaut de sommeil. La fonction ne saurait prévaloir contre l'appareil, à moins d'abus destructif des deux. Quand l'instrument est las, la fonction cesse ou languit. Si l'âme abuse de l'appareil cérébral, il se détraque : apoplexie, paralysie. hallucinations, folie, démence. La pauvre âme subit passivement les conséquences du désordre organique. L'étude de la folie prédispose médiocrement à l'animisme. Sans la pathologie cérébrale, la psychologie est boiteuse.

La substance est diversement considérée, suivant qu'elle est

connue comme sujet des accidents ou comme universel. Reprenant la question des universaux, il entre dans une disquisition de métaphysique pure au sujet des opinions contraires des réaux et des nominaux. L'universel n'est point dans les êtres, qui sont individuels. L'universel, une fois connu, n'a d'existence que dans l'intellect. On connaît la Chimère, qui n'existe point. En somme, la confusion et l'erreur lui semblent venir d'une logomachie. C'est la nomenclature grammaticale qui a égaré les philosophes, les grammairiens s'étant servis, pour abréger, des noms du défini. C'est l'absolu des termes qui a causé le malentendu. C'est faute de s'entendre sur les mots, que se perpétue la querelle depuis Platon.

Après avoir attribué à Aristote sa part de responsabilité, il déclare qu'il n'y a point de fiction comparable à la prétendue distinction de l'être et de l'essence, et il se rit de ces arguties des métaphysiciens, lui qui ne rit pas de l'interminable nomenclature des drogues médicinales. En revanche, il se moque en philosophe du jargon pléonastique de l'École. Le commentateur d'un traité de la distinction entre l'être et l'essence admettait quatre éléments distincts dans chaque objet : la matière, la forme, l'essence, l'existence. Au lieu de réfuter ces distinctions vaines, l'auteur déclare que la distinction de saint Thomas, en ce traité, est sans valeur, et il se contente de remarquer que nous avons la connaissance abstraite de nos parents et de nos proches qui sont morts, sans qu'il faille conclure pour cela que leur être diffère de leur personne, réflexion qui ne paraît pas absolument compatible avec la croyance à l'immortalité.

Comme il a traité saint Thomas, il traite saint Anselme, dont la prétendue démonstration de l'existence de Dieu lui fait pitié, *quo (defectu) lapsus est beatus Anselmus credens demonstrare Deum esse.* Les conceptions délirantes des philosophes ne donnent aucune réalité à ce qui n'est point. Ceux qui avancent que les démonstrations qui dépendent des universaux sont éternellement vraies, ainsi que l'essence des choses, ceux-là font un syllogisme dont la majeure, la mineure et la conclusion ne sont vraies que sous condition.

Revenant au commentateur de saint Thomas, il lui semble que ses quatre éléments devraient être portés à cinq : essence de la matière, essence de la forme, existence des deux, soit double, soit simple, si l'on dénie l'existence à la matière; ce qui fait trois, plus l'essence du composé, plus son existence; total cinq au moins.

En montrant le ridicule de la distinction réelle de l'existence et de l'essence, il exécute saint Thomas sur le dos de son commentateur. L'essence de ce qui n'est pas, voilà la triomphe de cette

distinction admirable qui donne l'être au non-être, par exemple, à la Chimère, à l'Antéchrist. Cervantès ne bernera pas mieux les métaphysiciens de la chevalerie, que notre auteur n'a berné les chevaliers de la métaphysique.

A quoi bon, demande-t-il, l'existence de l'essence? *in quem usum genita fuerit existentia essentiæ?* Si elle ne sert à rien, c'est donc en vain qu'elle a été créée, contrairement aux opérations de la nature, laquelle n'est pour rien dans la production des chimères scholastiques. Poussant l'adversaire au pied du mur, il veut bien lui suggérer une objection : Vous pourriez soutenir, dit-il, que l'essence est comme la matière première, et que l'existence en est la forme. Ce serait démontrer l'inconnu par le plus inconnu. Le malheur est que la matière première n'existe point; et quand elle existerait, elle pourrait s'affranchir de la forme, comme l'essence, de l'existence. Et il le réduit à l'absurde; mais c'est de l'absurde que vit la déraison : le délire engendre le délire, et les philosophes déraisonnent logiquement.

C'est Aristote qui a imaginé la matière première. L'auteur ne s'arrêtera pas à examiner ce dernier mode d'être de l'essence et de l'existence. Il semble que l'argumentation est épuisée. Puis, il demande brusquement si Dieu peut ou ne peut pas séparer l'existence de l'essence. La réponse négative serait une impiété contre l'omnipotence divine. Après avoir disserté sur le mode de perception des universaux, il conclut, de l'exposition précédente, que si les bêtes sentaient, elles auraient reçu la faculté de connaître l'universel. En effet, si la connaissance, chez les animaux, s'opérait selon le préjugé reçu, ils n'éprouveraient aucune difficulté à concevoir ce qui est commun à beaucoup d'individus de la même espèce; et par conséquent on pourrait dire qu'ils connaissent l'universel. Accorder cela, ce serait déclarer que l'animal a une âme raisonnable, qu'il est responsable, et tout ce qui s'ensuit, ce qui serait le comble de la démence et de l'impiété. Et il renvoie les développements au traité final de l'Immortalité de l'âme, que l'on pourrait comparer à ces grands fleuves qui, en approchant de la mer, se perdent dans les sables.

Par une transition naturelle, l'auteur censure ensuite Porphyre, Numénius, et quiconque soutient avec eux que les âmes des bêtes, douées de sensibilité et de mémoire, sont immortelles et raisonnables. Il est ainsi amené à traiter la question de la différence qu'il y a entre entendre et sentir, *quo differant intelligere et sentire*. S'il l'a ajournée, c'est à l'imitation d'Aristote qui, au début du troisième livre de l'Ame, promet de consacrer ce livre à l'étude de cette

faculté de l'âme par laquelle s'exercent l'entendement et la raison, comme étant distincte de la faculté de sentir. N'y a-t-il pas dans cette censure ironique l'aveu d'un amer scepticisme?

Sont senties toutes les choses qui apportent notions d'elles-mêmes à quelqu'un des cinq sens externes, au su de l'âme. Cette opération comprend l'impression, la sensation et la perception des objets sentis. La faculté intérieure qui connaît par abstraction paraît avoir la force des sens externes, puisqu'elle peut, en l'absence des objets, les connaître au moyen d'images, comme la présence des objets les fait connaître par intuition. Entendre, c'est connaître les choses telles qu'elles sont, non par un changement formel amené par les choses entendues, en tant qu'elles sont entendues, mais par la connaissance d'autres choses, qui amène la conception de la chose entendue. Suit l'analyse du procédé de démonstration de l'équivalence des trois angles d'un triangle à deux droits. Une autre comparaison est empruntée aux sons de la voix humaine qui donnent la connaissance de la chose désignée. Dans ce dernier cas, la connaissance ne vient pas d'une sensation externe ou interne, mais de la signification de la parole entendue ; et ce qui est entendu est distinct de la parole. D'où il résulte que les bêtes ne sauraient percevoir la signification des mots; car, dans ce cas, elles entendraient nécessairement, puisque comprendre consiste à connaître autre chose que ce qui est perçu, *id enim, ut retuli, intelligere est, cum ex cognitione unius rei aliud ab ea re nota cognoscitur.* Les bêtes ne sauraient, non plus, comprendre par signes, comme le croit le vulgaire; car c'est là aussi le propre de l'âme intellective. Il y faudrait, en effet, l'usage de la raison. Les choses indivisibles, que connaît l'intelligence, ne sont pas connues par elles-mêmes, mais par d'autres choses déjà connues. Le point dans une ligne, la ligne dans une superficie, la superficie dans un corps, la proximité dans le temps, le changement dans le mouvement, ne sont point connus par eux-mêmes, mais par la connaissance du sujet et une division imaginaire, *nisi per subjectum eorumdem cognitionem et divisionem fictam.* Suit un assez long développement ; d'où l'auteur conclut que l'indivisible n'est connu que par la connaissance d'autres choses, tant pour la quantité que pour la substance : Dieu, les anges, les intelligences et les âmes, par exemple, et il allègue l'autorité de l'apôtre Paul (*Rom.*, I, 20). C'est l'unique fois qu'il cite le Nouveau Testament.

Au milieu de la démonstration, il soulève, selon sa coutume, une question subsidiaire, à savoir, à propos de l'indivisibilité du point,

s'il est vrai que la continuité se fait par différence ou par identité. C'est un problème capital en physique et en biologie. S'il n'a pas été le premier à le soulever, il a montré le premier combien la solution en est importante, en comparant la continuité et la contiguïté, et en insistant sur la différence. Le débat est ouvert depuis que la théorie des atomes a débuté avec Leucippe et Démocrite. Toute la physique d'Épicure, reprise par Lucrèce, en dépend. Atomes et pores ; plein et vide ; mouvement des molécules et des mondes ; évolution des infiniment petits et des infiniment grands ; espace et matière : voilà, en somme, le fond du poème *de la Nature des choses*. Il s'agit de savoir s'il y a continuité ou contiguïté, en autres termes, si les molécules insécables se touchent immédiatement, sans intervalle, ou si elles sont distinctes, isolées, indépendantes, groupées par attraction, ou éloignées par répulsion.

L'antithèse d'Empédocle est la formule de la doctrine des atomes et de la physique générale.

On voit que Gomez Pereira se plaît systématiquement à faire naître les incidents, à proliférer, pourrait-on dire : car il procède comme la nature dans la formation des organismes et des mondes. C'est ainsi qu'il varie la trame de ce tissu qu'il déroule habilement en ourdisseur expert, sans embrouiller les fils de la chaîne. L'infinie curiosité de l'auteur provoque et soutient celle du lecteur. Le fleuve descend le courant, grossi de maints affluents, selon la méthode la moins artificielle. Deux colonnes sont consacrées à la discussion. Il lui semble qu'il ne peut y avoir continuité que de choses pareilles, et non de choses différentes. La démonstration qui suit défie l'analyse, tant la subtilité est raffinée. C'est un terrible contrôleur que ce critique de la philosophie. Toute la monnaie de la pensée lui passe par les mains ; il fait sonner toutes les pièces et les pèse au trébuchet. Par l'esprit comme par les procédés de sa critique savante, pénétrante et dissolvante, il rappelle beaucoup le pyrrhonisme de P. Bayle.

Les parties d'un tout continu, de quelque nom qu'on les appelle, sont continues et unies, elles forment l'unité. Revenant au point géométrique, il conclut ainsi : Du commencement à la fin, d'un bout à l'autre, le point est inséparable du corps ; mais, par une vue de l'esprit, il est considéré comme distinct. Ce nominaliste décidé ne veut point l'ombre sans le corps ; il ne lâche pas la réalité, tant il se défie de la métaphysique platonicienne et réaliste.

Il s'agit maintenant d'établir la différence entre la continuité et la contiguïté. Sa mémoire ne lui rappelle aucun effort sérieux, aucun essai satisfaisant sur ce sujet presque tout neuf. Il se risque donc à penser par lui-même, avec la confiance que lui inspire sa

puissance d'analyse, soutenue par une dialectique serrée. Soit une ligne coupée en deux, sans déperdition de substance. Si l'on affronte les deux parties divisées, la ligne ne formera pas le même tout qu'avant : quelque soin que l'on mette à rapprocher les deux surfaces, il y aura solution de continuité; par conséquent point d'union réelle. Quelque chose manque ou, plutôt, il y a entre les deux tranches quelque chose qui empêche la cohésion. Si deux disques de bois s'appliquaient l'un à l'autre par leurs surfaces planes, rien n'étant interposé, la continuité résulterait aussitôt de la contiguïté; il y aurait union intime, unité. Mais deux surfaces dures et non malléables ne peuvent adhérer solidement que par un intermédiaire liquide ou équivalent à un liquide. Il traite la question en physicien, à l'aide du calcul. Cette partie est intéressante pour l'histoire de la physique, en ce qui concerne l'adhérence et l'impénétrabilité. La continuité est rendue possible par la chaleur ou par les liquides. Les exemples sont pris de l'expérience journalière et des arts qui pratiquent les soudures à l'aide du feu.

La continuité n'a lieu que pour les corps homogènes. C'est par contiguïté que s'opère la continuité entre corps de même espèce, rien ne l'empêchant. En autres termes, contiguïté, continuité, homogénéité sont connexes. Une sphère roulant sur une surface plane de la même matière serait en continuité avec elle tant que durerait le contact, rien ne s'interposant entre les deux parties contiguës. On conçoit qu'avec une pareille théorie le vide doit intervenir, *ut vitetur vacuum.*

La contiguïté vient de la continuité, et non pas celle-ci de celle-là. L'ente insérée dans l'arbre greffé n'est point en continuité avec lui. Assertion étrange, qui donne un démenti au vers admirable de Virgile sur le sauvageon couronné de feuilles et de fruits d'une autre essence. Et la raison de ce paradoxe? C'est la logique qui veut qu'il ne trouve pas en défaut l'axiome ci-dessus, que la continuité n'est possible qu'entre corps homogènes. La tige greffée sur le sauvageon croît, mais sans devenir continue au tronc, qui l'alimente pourtant de sa sève, pas plus que ce tronc n'est en continuité avec le sol qui le nourrit. Voilà qui va jusqu'à l'extrême subtilité; mais sans fiction toutefois. Les trois éléments sont, en effet, distincts, si on les considère isolément, solidaires si l'on considère la greffe produisant des feuilles, des fleurs, des fruits et des graines; ce qui suppose que la tige insérée puise par le tronc son aliment dans la terre nourricière. Qu'aurait-il donc pensé de la greffe animale et de la transfusion du sang? Peut-être eût-il modifié son aphorisme : *quæ enim specie differunt, unum continuitate constituere nequeunt.* Ces considérations

de physique pure s'étendent à la physiologie, puisqu'elles touchent à la structure, à la nutrition et à la génération des organismes. La fusion des germes justifie la formule du mariage religieux : *Eritis duo in carne una.* Ici c'est le contact qui produit l'unité, et la continuité naît de la contiguïté. Il est vrai que le produit et les deux facteurs sont de la même espèce. Si Gomez Pereira avait pu mesurer toutes les conséquences de sa distinction, au point de vue biologique, peut-être eût-il mis une sourdine à cette déclaration ambitieuse : « Voilà de quoi élucider pleinement un point de doctrine enveloppé jusqu'ici d'épaisses ténèbres. » Mais la chimie commençait à peine; l'embryogénie était à peine entrevue; et la curiosité scientifique ignorait beaucoup de vérités aujourd'hui vulgaires. Si les grands esprits des siècles antérieurs avaient eu les connaissances d'un de nos étudiants, ils seraient moins admirés et moins admirables. On leur sait gré de leurs efforts parce qu'ils marchaient dans les broussailles d'une forêt épaisse et sombre, *ibant obscuri.*

Revenant à sa thèse de la connaissance, il prétend l'étayer d'exemples empruntés à la science de la nature. Il commence par discuter l'axiome fondamental de l'ancienne physique : il y a trois principes dans la nature : la matière, la forme et la privation. Les deux premiers sont substance, et le troisième est un mode de la substance ; et ils ne sont point perceptibles par les sens; c'est par accident, et non par eux-mêmes, qu'ils sont dits sensibles. Il faut bien que la connaissance de ces principes repose sur un fondement, comme ces axiomes : de rien il ne naît rien; la ligne droite est la plus courte distance entre deux points. Jamais les philosophes (il fallait ajouter païens) n'ont varié sur le principe essentiel : *Ex nihilo nihil fieri.* A ce sujet, il écrit une page très intéressante résumant les vues des philosophes naturalistes sur l'origine des choses. Tous sont d'accord sur le principe que le néant n'est le commencement ni la fin de rien. La complaisance avec laquelle il insiste là-dessus devait étonner les philosophes orthodoxes des universités ; ils ne pouvaient manquer de frémir au brillant résumé de la théorie des atomes considérés comme principes des choses, à l'aide des pores et du vide.

Aristote ajouta la matière incorruptible et éternelle. Comme médecin, Gomez Pereira cite un livre attribué à Hippocrate, où la critique des philosophes a devancé celle qu'en fit Aristote, *Hippocrates medicus, prior multo Aristotele.* On sait qu'Hippocrate ne répugnait pas à la doctrine cosmogonique des quatre éléments, et qu'il n'admettait point l'unité de composition; car, disait-il, si l'homme n'était qu'un tout unique, il ne souffrirait point, ne serait

point malade; ou, s'il l'était, il n'y aurait qu'un seul et unique remède. Gomez Pereira approuve et développe l'opinion d'Hippocrate, et se montre peu satisfait du commentaire de Galien. Il y a grande apparence qu'Hippocrate n'admettait point, comme Aristote, la matière et la forme. Sans être un empirique, il ne philosophait guère en dehors de son art. C'est ce qui a fait sa force. On ne raisonne bien que de ce que l'on sait.

Les théories physiques de Gomez Pereira sur la chaleur, le feu, les ferments, la composition des mixtes, sont plus singulières qu'instructives, et ne font pas regretter un ouvrage de physique auquel il renvoie souvent et qui ne devait pas voir le jour. Aussi est-on étonné de sa sévérité à l'endroit d'Aristote et de son commentateur Lefèvre d'Étaples. Pour que rien ne manque à son esquisse de la physique, il essaye une explication des comètes et des météores, et il ébauche une théorie de l'ignition, à propos de laquelle il entreprend une réfutation en règle de Gentil de Foligno, commentateur d'Avicenne.

Avec beaucoup de bonne foi, il déclare que lui-même s'était trompé, et reconnaît que la confession des erreurs peut être très utile.

Ce n'est qu'après cette longue excursion dans le domaine de la physique, qu'il reprend son argumentation contre la matière première. La rigueur de sa logique l'oblige à faire cette déclaration : Si notre assertion était vraie, il s'ensuivrait que la création ne différerait en rien de la génération, ni la corruption de l'anéantissement. Les réflexions qui suivent prouvent qu'il savait peu de chose de l'hérédité et de la transmission des qualités des parents par les germes. Pour lui, chaque génération nouvelle était une régénération complète. Chose curieuse! Ce grand raisonneur reconnaît la nécessité de s'en rapporter aux sens pour tout ce qui est de la nature, et il accorde que la mort ne change rien à l'état du sujet, puisqu'il n'y a point de génération d'une forme nouvelle, et que les accidents qu'on observe sur le cadavre sont les mêmes en nombre que sur le vivant. Il n'oublie que la putréfaction, qui a lieu pour tous les êtres vivants, et qui suit la mort, laquelle vient à la suite de la séparation de l'âme d'avec le corps. Comment définir alors la mort des bêtes? Ce qui paraît bien plus raisonnable, c'est ce qu'il rapporte du goût de la viande d'après la nourriture de l'animal. C'est la forme de l'animal ou de la plante qui, se conservant dans le composé, modifie le mélange des éléments par l'action des facultés nutritives de l'animal ou de la plante. Peut-être eût-il mieux valu dire que les propriétés de certains aliments persistent malgré

l'assimilation, et que la nutrition peut transformer la substance animale. Le miel des abeilles diffère selon le suc des fleurs. L'altération ne va donc pas jusqu'à annihiler les qualités des éléments qui se transforment en un corps nouveau, suivant la théorie qui dérive la génération de la corruption. Ce qu'il y a de plus clair dans cet exposé obscur de la doctrine des éléments et des mixtes, c'est que la vie est un incessant devenir, une transformation périodique. ce qui rend peu probable la fixité et l'éternité d'un être immatériel, d'une substance sans étendue.

Revenant au problème de la génération : Sachez, dit-il au lecteur, que je n'ai jamais pu regarder comme vrai que les êtres vivants engendrent des êtres semblables à eux par l'espèce, selon la croyance générale des naturalistes et des médecins. L'esprit génitif d'Aristote ne saurait, malgré l'approbation universelle, expliquer la production de la plante d'une graine pourrie. Il demande si cet esprit génitif a ou n'a pas une âme végétative. S'il n'en a point, comment la transmettrait-il à la plante? Ce serait faire plus parfait que soi, ce qui serait absurde. Ce n'est point cet esprit génitif qui confère l'âme nutritive aux plantes nées d'un germe ou qui poussent spontanément, sans germination. Il n'est pas étonnant que, admettant la génération spontanée, il professe que les causes de la production des plantes sont d'origine céleste; il ne paraît pas éloigné d'accepter l'hypothèse d'Anaxagoras, tout en restreignant beaucoup le rôle de la divinité. Les plantes qui naissent spontanément du sol se passent de cette cause supérieure, à laquelle il accorde des loisirs, *quin feriari, otiosamque ipsam esse putaveris*. On dirait qu'il craint de la confondre avec la nécessité. Il entend qu'elle soit libre.

La nature animée d'un souffle céleste lui répugne, parce qu'il lui semble dangereux de confondre la création de l'âme raisonnable avec la génération des plantes. Sa Providence devait être la loi naturelle, autant qu'on peut le démêler à travers le langage mystérieux que lui dictait la prudence. La cause suprême de production, dit-il, opère en tous lieux, dans le monde sublunaire, partout où se rencontrent des circonstantes propices à son action. Il ne faut pas croire que cette cause souveraine infuse l'âme à l'embryon, à travers la région de l'air. A ce compte, les âmes des bêtes, une fois privées du corps, retourneraient aux régions éthérées, dans le même état qu'avant la naissance de l'animal. De paradoxe en paradoxe, il va jusqu'à soutenir que l'âme sensitive ne vient point des parents.

Il faudrait que la force sensitive fût dans l'esprit génital pour qu'il pût produire une âme semblable. Ce n'est point l'âme maternelle qui peut former dans l'utérus une autre âme. Le mulet engendré du

cheval, s'il est inférieur à son père, est supérieur à sa mère l'ânesse.

Voilà à quels raisonnements saugrenus recourt la plus haute raison pour soutenir une thèse fondée sur ce principe, que l'imparfait ne peut produire plus parfait que soi. L'infériorité du sexe féminin ne souffrait point de doute. Il n'y a point d'âme sensitive dans la semence, laquelle est immobile, faute d'organes moteurs et sensibles. Chose étrange! Cet homme d'opinions si singulières sur la génération, la conception et l'animation, remarque avec à propos que les suppôts de l'École se tirent de difficulté en jonglant avec les mots : ils distinguent l'animation virtuelle de l'animation formelle; et ils ne pensent pas qu'on puisse trouver mieux. Cette manie de résoudre tout problème par des formules est une peste, *hæc lues*. Il demande à ces docteurs si cette vertu, contenue dans la semence, et capable d'engendrer l'âme, est accident ou substance, et il les serre dans l'étau de ce dilemme : si elle est accident, rien de plus absurde que de penser que cet accident puisse produire une substance; et si elle est substance, il demande si elle est plus ou moins ou aussi parfaite que l'âme sensitive. Il s'ensuivrait, en effet, que l'infiniment parfait pourrait naître du travail de la nature. A son point de vue, ce serait là un argument formidable contre l'existence de l'âme. Si la vertu productive de l'âme est dans la semence, elle devrait être plus parfaite que l'âme même, et partant la semence de l'animal le plus parfait, en atteignant le dernier terme de la perfection, arriverait à la raison, et il n'y aurait plus de barrière entre l'humanité et l'animalité.

C'est à la cause universelle qu'il faut recourir, comme pour la reproduction des phénomènes météorologiques, *restat ergo in cœlum eundum esse, hoc est in universalem caussam*. Les causes particulières ne font que disposer la matière; mais c'est la cause universelle qui produit réellement. En un mot, tout ce qui naît au monde vient directement ou indirectement de la suprême essence. A ce propos il discute deux passages d'Aristote qu'il soupçonne d'avoir emprunté les idées du *Timée* de Platon; et il déclare que les doctrines aristotéliques se fondent trop souvent sur des raisons très faibles, quand elles ne sont pas arbitraires et dépourvues de raison, *ut tanti philosophi dogmata perquam imbecillis rationibus, quin nullis, sed mero placito constare intelligatis*. Il se peut qu'Aristote ait emprunté de Platon l'origine céleste des âmes; mais il est encore plus probable que Platon ait influé sur l'astrologie, en assignant une âme à chaque astre. Cela ne veut pas dire qu'Aristote n'ait jamais rêvé; il n'eût pas été métaphysicien sans cela. S'il n'avait rien du poète, tel que l'a défini Platon, ce n'est pas vers le mysticisme que l'appelait son esprit très vaste, mais très sec.

Aristote affirme dans maints passages de ses écrits sur l'histoire naturelle, que dans la semence l'âme, soit végétative, soit sensitive, soit raisonnable, existe, non pas en acte, mais en puissance. Rien de plus confus que cette proposition, *quæ verba adeo confusa sunt, ut nulla plus*, dit notre auteur, et il se moque agréablement des gobe-mouches de la philosophie, toujours prêts à se payer de mots. Nul n'a mieux montré combien les abus du langage trompent et faussent la pensée, et même la conscience. Il était digne de commenter le Cratyle. Héraclite tenait les grammairiens pour des sots fieffés. Gomez Pereira a montré l'influence de leurs sottises en philosophie et en médecine. C'est là un des côtés les plus originaux de sa critique.

En portant la main sur l'idole des scolastiques, il lui reproche moins de s'être trompé, que d'avoir écrit obscurément et sans précision, *quod non expressius illustriusque scripserit*. Et les commentateurs ont encore épaissi les ténèbres. Revenant ensuite à la question des principes de la nature, il nie carrément l'existence de la matière première, en faisant remarquer que la nature se montre en général économe, au rebours de la métaphysique, qui multiplie follement les entités. Si elle existait, cette matière première, elle aurait un être indépendant de celui de la forme; et la forme, c'est-à-dire l'âme raisonnable, existant aussi par elle-même, il y aurait la matière sans la forme, et la forme sans la matière. Et que deviendrait alors l'axiome suivant lequel la forme se tire de la puissance de la matière? Entrant ensuite en plein sujet, il montre que la matière ne peut être dite la puissance de la forme; et comme il traite de métaphysique pure, les mots cause, accidents, substance, être, essence, existence, prédicat, et autres semblables, émaillent la dissertation. Au fond de ce chaos qu'il s'efforce de débrouiller, il n'y a qu'une question de nomenclature et de grammaire. Des fantômes ont pris corps, et les métaphysiciens ont cru à la réalité de ces ombres. L'eau n'est pas blanche sans la blancheur, ni froide sans la froideur : l'attribut de la substance engendrait une autre substance imaginaire. C'est ainsi que le polythéisme métaphysique s'imposait comme une religion positive. A force de subtilités, les créateurs d'essences rivalisaient avec la toute-puissance divine, qui de rien avait fait le monde. Tel était le réaliste, ainsi nommé *quod multas fingat quæ non sunt res*. L'idée de Dieu a donné l'être à de nombreux riens. Dieu concourt à l'ensemble des phénomènes uniquement comme cause universelle, *Deo ut universa tantum causa concurrente*. Ce n'est pas Dieu qui éclaire le monde ; il laisse ce soin au soleil, malgré sa toute-puissance. De même Dieu aurait pu donner la perception à l'homme sans les organes spéciaux des sens; mais il ne l'a pas voulu, pas plus qu'il n'a donné l'intelli-

gence à la pierre, bien que le pouvant, et il a laissé faire la nature. Et il se demande, au point de vue de l'esthétique, si c'est à Dieu ou à la structure organique qu'il faut rapporter la laideur ou la beauté des êtres. Pour lui c'est la nature qui est seule responsable. Comme les parlementaires modernes, il écarte toujours du débat le chef du pouvoir, qui préside et ne gouverne pas. En autres termes, il élimine le souverain infaillible, comme s'il n'admettait que la loi aveugle et inconsciente, avec ses aberrations flagrantes et ses monstrueuses iniquités, acceptées par les optimistes comme des conditions mystérieuses de l'ordre universel. Autant qu'on peut discerner ses intentions dans les obscurs recoins de son œuvre, il restreint prodigieusement le rôle du créateur, et donne pleins pouvoirs à la nature.

L'œil d'un inquisiteur découvrirait aisément l'impiété dans la pénombre de cette philosophie naturelle, où le paradoxe se renouvelle, comme un perpétuel défi à la tradition orthodoxe. A propos de ce que Dieu a fait et de ce qu'il aurait pu faire, nouvelle question d'esthétique. Qu'au lieu d'être faits comme ils sont, les hommes soient faits autrement, ayant par exemple le visage sphérique, percé d'une seule ouverture pour les aliments. Pour ce qui est de la simplicité, dit-il, ils seraient bien plus beaux qu'ils ne sont avec les cinq organes des sens. Si Alphonse le Savant n'a pas dit le mot qu'on lui attribue comme une grosse impiété, Gomez Pereira était capable de le dire. Il n'est point en extase devant l'œuvre de six jours, comme Galien qui poussait jusqu'à l'hyperbole son admiration pour le mécanisme compliqué de l'économie animale. Critique judicieux et profond, il ne pouvait être optimiste, ni professer cette admiration banale d'où est née l'esthétique, qu'on définit pompeusement la science du beau, et qui, quand on y regarde de près, ne paraît compatible ni avec l'unité de Dieu ni avec l'unité de l'espèce humaine.

Sur la question de lieu comme attribut de la substance quantitative, il répond à un docteur anonyme, que Dieu était libre de permettre aux Saints et à la Vierge d'occuper un espace dans le monde, s'ils y revenaient; ce qui semble accuser une foi médiocre à l'apothéose des âmes. Répondant au même sur l'impénétrabilité des substances, il se déclare partisan des nominaux, *sic ego qui partibus nominalium faveo*. Déclaration hardie en ce temps et dans un milieu où, le platonisme aidant, le réalisme régnait partout. La matière première est née de l'imagination des réaux; et de la même provenance sont tous ces attributs de la substance qui ont pris corps avec les adjectifs et les participes qui les désignent. La maladie n'est rien sans le malade. Les notions des objets acquises au moyen des sens sont distinctes de la substance; elles émanent de l'expérience et de la raison. De l'analyse

psychologique, l'auteur s'élève à la métaphysique religieuse : il touche au mystère de la trinité et au dogme de l'existence de Dieu, laquelle est de foi, bien que la science ne l'ait pas prouvée, *etsi fide creditum sit, scientia assequutum non est.*

Après une autre digression théologique où il s'agit de Dieu, de son fils le médiateur et de saint Jean-Baptiste, il s'excuse d'avoir franchi les bornes : *sed de his non plura ; metas enim physicæ transgredimur.* Ce n'est pas lui qui se fût avisé de démontrer géométriquement le mystère de la transsubstantiation. Mais la réfutation en règle du dogme de l'École sur l'existence de la matière première l'oblige d'empiéter sur le terrain de la théologie, et il ne paraît aucunement gêné dans ses incursions : En vérité, dit-il, je ne puis comprendre les dires des plus éminents théologiens. Ils confessent que les éléments n'entrent point dans la composition des mixtes, et que l'homme est constitué par deux parties essentielles, la matière première et l'âme raisonnable. Or, cela ne se peut ; en effet, d'où viendrait à l'homme tout ce qui tombe sous les sens et le corps lui-même? Comment l'âme immatérielle produirait-elle la matière? N'est-il pas plus vraisemblable qu'elle communiquât à la matière par elle informée la spiritualité, si elle en était capable, que la corporéité? Et après de longs développements, il ajoute avec une feinte indulgence : Je soupçonne les grands théologiens, tout occupés de tant de choses divines, et entièrement appliqués au salut des âmes humaines, d'avoir dédaigné d'examiner à fond plus d'une fois les choses naturelles ; de là leurs faux pas, *indeque nonnunquam lapsos fuisse.* On voit qu'il en fait la même estime que des saints docteurs, dont les raisons lui semblent le plus souvent très pauvres, tout en respectant leur autorité, *salva tantorum virorum authoritate.*

Tout ce qui suit est empreint d'une ironie amère, où l'on devine, malgré l'équivoque de l'expression, un esprit en révolte contre la doctrine dictée, imposée par le dogme. Il met en conflit Dieu et la nature, soutenant cette thèse, que si le monde était tout différent de ce qu'il est, on trouverait naturel ce qui semble aujourd'hui surnaturel et miraculeux. Et il se demande, en reprenant un point d'esthétique déjà examiné, s'il est des choses naturellement belles et des choses naturellement laides. Par la volonté de Dieu, non seulement tout ce qui est pourrait être au rebours ; mais les hommes pourraient trouver beau ce qui est laid, et laid ce qui est beau.

Ce serait le renversement de la réalité et de la raison.

Les théologiens assez pénétrants pour aller jusqu'au fond de ces ténèbres sillonnés d'éclairs, ont dû voir dans ces pages, en apparence énigmatiques, l'inspiration d'un génie infernal. La nature et Dieu

sont incompatibles, hors du dogme de la création *ex nihilo*. En définitive, le panthéisme, né du monothéisme, n'est que la revanche de la nature; c'est la divinité réduite en miettes, le commencement de l'athéisme.

La conclusion légitime de cette série d'hypothèses d'un monde renversé, c'est que tout est pour le mieux, tel qu'il est. Ainsi il est plus conforme à la nature que les âmes raisonnables soient immortelles plutôt que les âmes des bêtes. Si les âmes animales survivaient aux corps, elles seraient oisives, ne pouvant penser, et, faute de corps, elles n'accompliraient point les fonctions naturelles, *quæ si manerent, otiosæ essent, cum intelligere non possent.*

Ces considérations sont plaisantes, malgré le sérieux du sujet. L'auteur, avec sa gravité habituelle, invoque, à l'appui de son optimisme, le verset de la Genèse où Dieu se complaît à reconnaître l'excellence de son œuvre. Si la citation biblique corrobore l'impiété qui circule dans ces pages audacieuses, il faut convenir que, pour l'ironie, Socrate n'était qu'un petit garçon à côté de ce diabolique contempteur. Gomez Pereira accorde que tout est possible à Dieu, hormis ce qui implique contradiction. La vérité dans la science, la justice dans la morale sont des divinités permanentes. Épicure mettait les dieux hors de la nature, de la loi naturelle. Lucrèce a merveilleusement expliqué ce perpétuel ostracisme. Si notre auteur n'ose pas mettre Dieu au nombre des impedimenta de la philosophie, il fait en revanche bon marché des divinités mineures, des entités qui ne reçoivent qu'un culte bénévole. Il déclare qu'il n'y a point de fonction sans organe, ce qui paraît plus raisonnable que d'affirmer que l'organe naît de la fonction; mais il ajoute subtilement : l'âme seule, l'âme raisonnable, dans ses principales opérations, à savoir la sensibilité et l'intelligence, n'use point d'instruments propres, mais d'instruments intermédiaires, *instrumentis propriis non utente, ut quibus opera fiant, sed per quæ ut media exsequantur*. Il y a là un emploi très fin de ce qu'on appelle en grammaire l'instrumental direct et indirect.

Quant aux animaux, toutes les fonctions s'accomplissent par des organes dont les formes elles-mêmes font partie; en autres termes, les opérations vitales ont des appareils et des organes propres. Sans doute. Mais qui ne sait que les organes faisant grève, l'âme ne peut plus rien dans son usine? Sentir et penser sont deux fonctions qui ne peuvent se faire sans ces organes *per quæ*, comme le prouvent l'asphyxie, l'apoplexie, la syncope, l'épilepsie, la léthargie et d'autres états pathologiques qui mettent l'embargo sur l'âme. Dans tous les cas, il y a corrélation entre l'opération et l'instrument. Le sens

de la vitalité est si développé chez ce médecin-philosophe, qu'il tend à reconnaître une faculté de nutrition aux pierres, pour expliquer leur accroissement. Sa théorie de la sensibilité et de l'intelligence semble proclamer à la fois l'indépendance et la dépendance de l'âme. Elles ne peuvent s'exercer sans les organes. C'est l'âme qui sent et qui pense; mais par les organes qui lui transmettent les images. Cette psychologie est d'un philosophe naturaliste. C'est celle d'Aristote, suivie par Locke, et par Leibniz dont le correctif paraît inutile. Descartes s'y est conformé dans le traité des passions de l'âme.

S'il était possible de retrancher tous les appareils de la sensibilité, y compris le sens génital, il ne resterait que les sens internes de la nutrition et les sensations correspondantes de la faim, de la soif, du besoin d'air vital. de la plénitude et de la vacuité, l'homme, en un mot, tel que le rêvait notre auteur, le corps surmonté d'une sphère percée d'une ouverture pour l'entrée des aliments.

Jamais les stoïciens n'eurent l'idée d'un pareil magot. Que ferait l'âme dans ce corps?

Pour achever de démontrer la nécessité des organes de la sensibilité et de la pensée, ce prétendu spiritualiste emprunte la preuve topique à la pathologie. Quand, dit-il, la région antérieure du cerveau, où se réfléchissent les images des objets absents, souffre une altération, *distemperiem patitur*, si l'altération est forte, le patient peut avoir le délire, l'esprit ne pouvant plus remplir sa fonction normale, par la faute de l'instrument, tout comme lorsque la vitre en couleur d'une fenêtre nous empêche de percevoir la vraie nuance des objets. Puis, se résumant, il répète que les organes humains par lesquels s'exercent la sensibilité et l'entendement ne sont que les instruments de ces opérations immanentes, qu'il faut considérer comme des manières d'être de l'âme raisonnable.

Privée de ces organes, l'âme ne saurait ni sentir ni penser. Comment donc sentirait-elle et penserait-elle hors du corps? Cette conclusion s'impose, et aboutit à tout le contraire de la thèse ou du moins du titre du traité final. Dans les passages essentiels, l'auteur ne conclut pas; il laisse au lecteur le soin de conclure. Si l'âme informe la matière organique, c'est apparemment parce qu'elle ne peut s'en passer.

Les conditions des fonctions psychiques sont organiques. L'âme est une abstraction pure, comme la conscience, comme la raison, comme la maladie, comme tant d'autres entités qui ne représentent que des manières d'être, des modes de la vie. Concevoir l'âme comme une substance pure, élémentaire, sans matière, était de

toute nécessité pour rattacher l'homme aux purs esprits, bien qu'il soit plus près de la bête que de l'ange. Séparée de l'animalité, l'humanité était prédestinée à une autre vie, à un autre monde.

La réfutation de l'existence de la matière première se termine par cette assertion, qu'il n'y a point d'être incorruptible dans le monde sublunaire. Or, d'après les théologiens, la définition de l'homme implique l'existence de la matière première. L'insistance que met l'auteur à la nier permet de croire qu'il étendait la négation au delà. Dans tous les cas, il ne cesse de répéter que les éléments sont les plus imparfaites des substances; ce qui est très vrai de tout organisme vivant. L'organisme élémentaire n'a que le mouvement; la sensibilité, puis la conscience naissent avec la complication croissante des éléments, au fur et à mesure que les fonctions se spécialisent en des appareils particuliers. L'appareil de la sensibilité consciente se compose de milliards de cellules et de tubes, tandis que le pur élément organique se réduit à un cul-de-sac. L'animalcule digère et le composé le plus complexe pense. Entre les deux, des milliers d'êtres intermédiaires aux deux extrémités de la série. L'échelle animale n'est pas comme celle de Jacob qui montait jusqu'au ciel.

Après une exposition magistrale sur les principes des choses, l'auteur présente des considérations très justes sur la distinction des connaissances, sans jamais perdre pied, car il part de la sensation et y ramène les spéculations les plus hautes. Un siècle et demi avant Locke, il distingue les vérités d'expérience et les vérités de raison, la connaissance expérimentale et la notion abstraite.

A mesure que Gomez Pereira avance dans l'exposition de sa doctrine, il mesure le chemin parcouru et rappelle brièvement l'essentiel, comme pour montrer que, malgré mille détours sinueux, le fleuve marche, grossi de nombreux affluents. Avant d'aborder la question de l'immortalité de l'âme, il veut examiner l'opinion d'Aristote, qui distingue l'intelligence agissante de l'intelligence virtuelle, et répondre aux objections de ceux qui considèrent l'intelligence comme un accident distinct de l'âme. Pour plus de clarté, il reproduit le principal du troisième livre du traité aristotélique de l'Ame, avec un commentaire suivi, *Paraphrasis in tertium librum de anima Aristotelis, longe ab omnium aliorum authorum expositione dissidens*. Elle est, de fait, si originale, qu'on s'étonne qu'aucun traducteur moderne d'Aristote ne l'ait connue. Nul n'a pénétré plus avant dans ce livre admirable, dont les commentateurs ont fait une énigme.

Aristote admettait une intelligence générale à côté des intelligences individuelles. Son paraphraste ne peut digérer pareille doctrine. Il s'en explique dans une introduction substantielle, qui est un des morceaux les plus remarquables de cette philosophie critique. En résumant toute sa psychologie, Gomez Pereira s'efforce d'expliquer la pensée d'Aristote, travestie par les réaux, obscurcie par des commentateurs impertinents, qui ont épaissi les ténèbres, en imaginant une intelligence active et une intelligence passive.

Cette paraphrase trouverait sa place dans un cours de philosophie où l'on rechercherait les origines de cette science psychologique qui a été compromise et obscurcie à plaisir par l'imagination subtile des rêveurs et des mystiques. Pour faire l'histoire des métamorphoses et des pérégrinations de l'âme à travers les dogmes religieux et philosophiques, on ne saurait trouver un meilleur guide. Jamais Aristote, dont le traité est fondamental, n'a eu un interprète plus indépendant, plus pénétrant ni plus sévère que ce médecin-philosophe, qui traite si durement Averroës pour avoir faussé, adultéré la pensée aristotélique.

Après ce beau commentaire, si original, vient le traité de l'Immortalité de l'âme. Si l'auteur n'était pas des plus graves, on pourrait croire à une mystification. Ce traité, tant de fois promis, n'est point du tout le couronnement de l'édifice; il en est la girouette.

L'auteur se plaît à démolir toutes les raisons alléguées en faveur de l'âme, y compris celles d'Aristote, traitant avec une dédaigneuse ironie celles de Platon et tout ce qu'il englobe sous la dénomination d'amplifications littéraires. Quant aux arguments qu'il produit lui-même en faveur de la thèse, le seul qui mérite quelque attention est celui-ci : L'âme informe le corps, et le corps ne cesse de se renouveler par un double courant de molécules, celles qui entrent pour entretenir la flamme vitale, et celles qui sortent étant usées. L'âme s'attache aux particules de rénovation et se détache des particules de déchet. Donc, pouvant se passer des unes, de celles qui s'en vont, elle pourra se passer des autres, quand il n'en viendra plus; et n'ayant plus rien à faire dans le corps, elle s'envolera et vivra désormais par elle-même et pour elle-même, sans organes.

Voilà sa démonstration, aussi ingénieuse que dérisoire. Ce qui prouve bien que ce singulier traité de l'Immortalité de l'âme n'est qu'un gâteau pétri de miel et parsemé de sésame, fait exprès pour calmer les hurlements de Cerbère à la triple gueule, c'est qu'il se termine par une paraphrase de la sixième églogue de Virgile, et un commentaire des plus singuliers d'un passage de la *Vie d'Auguste* par Suétone, où l'on voit que l'auteur serait bien aise que l'on crût

qu'il n'attend plus le Messie, puisqu'il se montre fervent chrétien. C'est pourtant dans ce traité final que se trouve la formule dont Descartes a orné sa cocarde : *Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est, ergo sum.*

Il est inutile de résumer et difficile de conclure. Gomez Pereira n'a publié que deux ouvrages : sa doctrine philosophique et sa théorie médicale. Il en avait promis d'autres, notamment une physique générale, sous le titre de Physique exacte. Il manque donc une aile à cet édifice, dont l'architecte était un grand entrepreneur de travaux de démolition, et très probablement un sceptique résolu.

Il ne ressemble à aucun de ses prédécesseurs, et il ne paraît pas les avoir estimés beaucoup. Dans tous les cas, il ne doit rien aux médecins philosophes qui furent ses anciens, Paracelse, Agrippa, Cardan, Scaliger le père. En revanche il rappelle beaucoup de ses successeurs, italiens, anglais, français, allemands, hollandais. Il suffit de l'avoir pratiqué sérieusement pour trouver dans ses écrits quantité de germes qui devaient éclore plus tard, et bien des clartés qui ont illuminé d'autres esprits. Il a précédé Bacon, Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz, qui, ou se sont rencontrés avec lui, ou lui ont emprunté en grands seigneurs, peu reconnaissants envers leur créancier. C'est aux historiens de la philosophie qu'il appartient de démêler et de signaler ces emprunts, et notamment aux historiens de la philosophie cartésienne. La généalogie des idées est une œuvre de critique et de justice. Gomez Pereira avait évidemment des ancêtres. Quelle que soit son originalité comme médecin et comme philosophe, et quel que soit son scepticisme, il serait possible de montrer qu'en philosophie ses tendances sont celles d'Asclépiade.

La démonstration ne pourrait se faire que dans un livre ou dans un cours d'histoire de la médecine. Bordeu est le seul médecin français qui ait rendu justice à ce novateur hardi dont il admirait le génie créateur et au-dessus des idées communes. Gomez Pereira n'a pas besoin qu'on réhabilite sa mémoire; mais il a droit à une réparation éclatante. Puisse-t-elle ne pas se faire trop attendre.

J.-M. Guardia.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Charles Henry. CERCLE CHROMATIQUE. 1 vol. grand in-folio, Paris, Charles Verdin, 1889. — RAPPORTEUR ESTHÉTIQUE. 1 vol. petit in-folio, Paris, G. Séguin, 1889.

Il n'est peut-être pas un homme doué d'esprit philosophique que n'ait tourmenté, pour peu qu'il ne se désintéressât pas complètement des questions d'ordre esthétique, cette question fondamentale : à quelles lois obéissent nos perceptions de formes, nos sensations de lumière et de couleur, au point de vue de leur caractère agréable ou désagréable? En ce qui concerne les sons, ces lois sont depuis longtemps connues avec plus ou moins de précision et d'une façon plus ou moins empirique; mais on peut dire que, malgré des tentatives parfois ingénieuses, en ce qui concerne les formes, et malgré les découvertes précieuses auxquelles ont donné naissance les travaux de Chevreul sur le contraste des couleurs et tout ce qu'a fait Helmholtz pour faire profiter l'esthétique des progrès de l'optique, on n'est arrivé, jusqu'à ces derniers temps, à aucune solution générale vraiment satisfaisante de cette question : pourquoi telle forme, intermédiaire entre deux autres satisfaisantes, nous déplaît-elle? pourquoi, de même, tel contraste de deux couleurs blesse-t-il nos regards alors que, l'une d'elles restant constante, deux tons voisins de l'autre et situés de part et d'autre sur le spectre produisent un effet harmonieux?

Les lecteurs de la *Revue philosophique* savent déjà [1] au moyen de quel ingénieux artifice M. Charles Henry a essayé de résoudre ces problèmes, par une solution générale s'appliquant aussi bien à la musique qu'aux arts optiques et même à tous les ordres de sensations.

Cette solution, on s'en souvient, s'appuie sur le fait qu'il n'existe ni sensation ni image qui ne soit accompagnée d'un phénomène moteur, d'où il suit qu'on peut ramener l'étude de tous les phénomènes esthétiques élémentaires à celle des représentations motrices correspondantes. De là naît immédiatement l'unité des lois esthétiques fondamentales, chaque ordre de sensations ne soulevant que des problèmes spéciaux, relatifs à la détermination de ses réactions motrices. Si nous ajoutons à cela qu'un mouvement agréable est dynamogène et un mou-

1. Voir, dans la *Revue* du mois d'octobre, l'article de M. Ch. Henry sur *Le contraste, le rythme, la mesure.*

vement pénible inhibitoire, et que la continuité d'un mouvement détermine sa dynamogénie, nous aurons rappelé les bases essentielles sur lesquelles repose la prestigieuse synthèse que nous présente M. Ch. Henry.

Déjà, l'on avait essayé de ramener l'agréable à « la conscience de la vie non entravée » et le beau à « une perception ou une action qui stimule en nous la vie »; mais il y a loin de ces formules générales employées par Guyau [1] aux théories précises que nous avons maintenant devant nous, et l'on ne saurait y voir qu'une de ces intuitions qui précèdent généralement les doctrines régulières.

Quoi qu'il en soit, nous devons résister au plaisir d'exposer le développement de la thèse si séduisante de M. Ch. Henry, puisqu'il l'a présenté lui-même aux lecteurs de la *Revue*, et nous voilà par suite réduit à peu près au rôle déplaisant et morose de critique, car nous devons bien avouer que, si nous sommes complètement séduit par sa conception fondamentale, nous nous heurtons à bien des difficultés qui nous commandent de rester sur la réserve.

Et tout d'abord, la détermination essentielle des divisions rythmiques nous paraît fondée sur une considération singulièrement subtile et, malgré l'apparence, peu en rapport avec la constitution de nos organes. « L'être vivant ne pouvant décrire que des circonférences, dit M. Ch. Henry, sa mécanique ne dépasse pas la portée du compas : il est donc *empêché* de réaliser continûment les changements de direction déterminant sur la circonférence une section exprimée par des nombres qui ne sont pas de la forme 2^n, $2^n + 1$ premier ou 2^n multiplié par un ou plusieurs nombres premiers de la forme $2^n + 1$. » En un mot, nos membres formant un système de compas, notre mécanique ne peut partager la circonférence qu'en un nombre de parties égales qui soit de l'une des formes indiquées ci-dessus. Or, il nous paraît incontestable, et il n'est pas contesté, croyons-nous, que nous sommes absolument incapables d'effectuer avec nos membres les constructions fort compliquées qui permettent d'opérer cette division avec le compas, et prétendre que nous apprécions néanmoins inconsciemment cette possibilité théorique et en jouissons, nous paraît une assertion singulièrement aventurée. Or c'est là un postulat de la théorie que nous étudions.

Mais il y a plus : M. Ch. Henry parle toujours de nos membres ou de nos *appendices*, comme il aime à les appeler, et jamais de nos yeux qui servent pourtant presque exclusivement à la perception des formes et ne sont pas assujettis à ne décrire que des mouvements de compas. Toutefois nous devons ajouter que cette difficulté, tout en continuant de nous paraître très sérieuse, a perdu pour nous une notable partie de sa valeur depuis que nous avons lu, dans le bel ouvrage de M. Souriau sur l'*Esthétique du mouvement*, une réflexion très juste qu'il dirige, chose singulière, contre M. Ch. Henry. M. Souriau fait remarquer que, pour juger de la forme d'une ligne, nous ne

1. *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, p. 75 et 77.

la parcourons pas des yeux, car l'image se brouillerait sous notre regard, d'où nous devons conclure que ce n'est pas par le mouvement de l'œil décrivant une figure que nous apprécions celle-ci, mais par autre chose qui pourrait bien être le mouvement virtuel de nos membres capables de tracer cette figure. Quoi qu'il en soit, notre difficulté fondamentale demeure entière [1].

Quand il s'agit de vérifier les conséquences de sa théorie des nombres rythmiques, M. Ch. Henry nous paraît, d'autre part, voir bien facilement ce qu'il désire : nous allons en signaler un exemple. Reproduisant la courbe donnée par M. Marey pour représenter les variations de la vitesse de marche en fonction du nombre des pas à la seconde, il s'exprime ainsi : « Les points d'inflexion de la courbe de la vitesse de progression sont fonction des nombres rythmiques, c'est-à-dire qu'il y a accélération précisément aux points correspondant aux nombres rythmiques 48, 51, 60, 64, 68, 80, 85, comme il est évident par la figure. » Poursuivant plus loin sa vérification, il remarque que la vitesse de progression varie en fonction de la nature du rythme, car les angles des tangentes menées par les points rythmiques, 40, 48; 51, 60; 60, 64 sont plus grands que ceux des tangentes menées par les points 48, 51 et 64, 68, parce que 51 et 68 sont des multiples de 17, le plus grand des nombres premiers rythmiques compris dans les limites de l'expérience. Celui qui, après avoir lu ce commentaire, regarde la figure (p. 16 du *Cercle chromatique*) est fort surpris, car la courbe ne présente qu'un seul point d'inflexion (point où la courbure change de sens), situé un peu au delà du point correspondant à 68 pas, et ensuite la courbe paraît régulière et, en ce qui nous concerne, nous ne remarquons pas de variation spéciale aux points signalés, si ce n'est aux environs de 64, 80 et 85 pas [2] : il ne peut s'agir, d'ailleurs, que d'une réduction de l'accélération aux points situés au delà de l'inflexion, c'est-à-dire aux points 80 et 85, ce dernier correspondant d'ailleurs à un changement de signe de l'accélération, vu que c'est à ce nombre de pas que répond le maximum de vitesse. M. Marey, du reste, n'a pas vu plus que nous ce que M. Henry signale dans sa communication à l'Académie des sciences, à laquelle est empruntée la figure reproduite, laquelle comprend en sus de la courbe des vitesses, celle de la longueur des pas : il dit que, d'après cette dernière, la longueur des pas s'accroît peu jusqu'au rythme 65 [3], d'où il résulte forcément que,

1. Il ne sera pas sans intérêt, au point de vue des vérifications sommaires que pourraient essayer nos lecteurs, de donner les premiers nombres rythmiques; ce sont : 2, 3, 4, 5, 6, 8, 10, 12, 15, 16, 17, 20, 24, 30, 32, 34, 40, 48, 51, 60, 64, 68, 80, 85, 96, 102, 120, 128, 136, 160, 170, 192, 204, 255, 256, 257, 272, 320, 340, 384, 408, 480, 510, 512, 514, 544, 640, 680, 768, 771, 816, 960, 1020.

2. On peut dire, dans un certain sens, que, aux points où il y a accélération brusque, il y a inflexion, parce que, si l'on considère les droites joignant l'un de ces points aux points voisins, chacune d'elles peut être regardée comme un cercle de rayon infini dont le centre est en haut pour la première et en bas pour la seconde.

3. *Comptes rendus*, 1884, p. 737.

jusque-là, la courbe des vitesses diffère peu d'une ligne droite : que deviennent alors les points anguleux vus par M. Henry aux rythmes 48,51 et 60?

Si maintenant nous considérons les angles des tangentes, nous ne saurions nous étonner de ce que les angles 40,48 et 51,60 soient plus grands que les angles 48, 51 et 64, 68, puisqu'ils répondent à des points plus éloignés sur la courbe; quant à l'angle 60, 64, s'il est plus grand que l'angle 64, 68, cela tient naturellement à la présence de l'inflexion au delà du point 68 [1].

Après ces réflexions sur la base même des divisions rythmiques, nous allons examiner quelques points relatifs aux applications faites aux divers arts. En ce qui concerne l'appréciation des formes, il nous semble que tous les systèmes d'esthétique nombrée se heurtent à cette difficulté qu'ils ne paraissent guère applicables qu'aux figures planes de petites dimensions, la perspective empêchant absolument d'apprécier les rapports exacts des dimensions et des angles; entre toutes, la théorie que nous étudions paraît tomber sous cet inconvénient, à raison même de la rigueur de ses déterminations rythmiques, et nous ne voyons guère comment une œuvre d'architecture pourrait être belle, fût-ce d'un seul point de vue, tous ses éléments subissant des déformations différentes [2].

Nous n'insisterons pas ici sur le détail de l'analyse rythmique des formes, qui se fait d'une manière analogue à celle des sons, que nous étudierons plus loin, mais avec des différences qu'il conviendra de signaler.

L'application de la théorie aux sensations lumineuses est loin de soulever les mêmes objections que son application à la perception des formes; mais elle va nous fournir l'occasion de signaler la tendance essentiellement subjectiviste de M. Ch. Henry. Les pigments colorés impressionnent nos yeux par la réflexion de certaines vibrations, les autres étant éteintes, en sorte que, finalement, notre organe visuel n'est impressionné que par des vibrations; il ne reçoit l'action que de couleurs lumières. Il résulte de là que, si une radiation lumineuse est modifiée par son passage sur des pigments, elle n'en reste pas moins

1. On aura sans doute remarqué avec surprise cette prétendue coïncidence des augmentations d'accélération avec des nombres de pas rythmiques pendant une seconde, unité, semble-t-il, indépendante de notre organisme. Cela tient à ce que, pour M. Henry, la seconde est une unité naturelle ; on en trouvera la démonstration à la page 11 du *Cercle chromatique*, démonstration reposant sur ce que la théorie donne 132 divisions pour maximum réalisable de l'unité du temps et sur ce que Helmholtz a précisément pu percevoir 132 battements par seconde. C'est là, semble-t-il, une base bien fragile, et nous croirions plus volontiers que chacun a une unité physiologique du temps, cette unité pouvant d'ailleurs différer assez peu de la seconde, à en juger par les pulsations du cœur.

2. On pourrait évidemment établir une perspective rythmique pour un point de vue déterminé et en déduire une construction correspondante; mais, outre qu'on arriverait sans doute à des impossibilités pratiques, le monument vu d'un point différent présenterait fatalement des particularités absolument choquantes.

ensuite une radiation lumineuse dont l'action est soumise aux mêmes lois, en sorte qu'on peut ramener l'étude de l'action des pigments sur nos sensations à l'étude toute objective des modifications qu'ils font subir aux radiations lumineuses. Telle n'est aucunement la manière de procéder de notre auteur : remarquant le fait que le mélange des pigments produit du noir, tandis que le mélange des lumières produit du blanc, ce qui tient simplement à ce que le mélange des lumières constitue une addition des excitants, tandis que celui des pigments en constitue une soustraction, chacun d'eux ayant pour effet d'éteindre certaines radiations, il en conclut à deux modes d'action tout différents sur notre sensibilité. Considérant les pigments comme des excitants, il dit que le noir résulte de la simultanéité des sensations colorées qu'ils provoquent, alors qu'il est notoire que le mélange des pigments n'a nullement pour effet de rendre simultanées les sensations qui leur répondent individuellement. De tels procédés nous causent une réelle inquiétude, car il nous semble toujours qu'ils échappent à la réalité des faits, sans que nous puissions dire, cependant, qu'ils doivent forcément conduire à des résultats différents d'une méthode plus objective.

Au risque de paraître chercher systématiquement chicane à M. Ch. Henry, mais en réalité à cause de la peine que nous éprouvons à trouver des énonciations hasardées, de nature à inspirer des inquiétudes sur la valeur absolue d'une œuvre dont nous désirons si vivement la vérité, nous signalerons de prétendues « apparences colorées de la lumière blanche » : d'après lui, le bleu du ciel et des eaux, les tons orangés du disque solaire à l'aurore et au crépuscule ne seraient aucunement dus à l'extinction d'une partie des radiations, mais bien à ce que, la lumière restant blanche dans tous ces cas, la sensation se projette en des directions différentes, suivant ses degrés divers d'intensité. Ainsi M. Ch. Henry sans avoir, croyons-nous, à citer aucune expérience objective contre ces phénomènes d'extinction auxquels croient tous les physiciens, Helmholtz en tête, avec preuves à l'appui, les écarte sans discussion pour ce seul motif que sa théorie lui permet de s'en passer : c'est toujours la même prédominance du point de vue subjectif. Nous ne prétendons d'ailleurs aucunement que des phénomènes d'ordre subjectif ne se produisent pas aussi dans les cas cités.

M. Henry n'a pas développé ce qui concerne les sensations auditives, dans son article de la *Revue philosophique*, et ce qu'il dit à ce sujet est pourtant fort intéressant. Il convient donc d'entrer dans quelques détails, tout en nous limitant à signaler les résultats les plus importants.

Le fait que, suivant que le contraste est simultané ou successif, les intervalles adoptés comme unités doivent être plus grands ou plus petits, explique cet autre fait, constaté, de 1869 à 1873, par MM. Cornu et Mercadier, qu'il existe deux gammes différentes pour la mélodie et l'harmonie, conformément au tableau suivant :

ut	*ré*	*mi*	*fa*	*sol*	*la*	*si*	*ut*
1	$\frac{3^4}{2^3}$	$\frac{3^4}{2^6}$	$\frac{2^2}{3}$	$\frac{3}{2}$	$\frac{3^3}{2^4}$	$\frac{3^5}{2^7}$	2
1	$\frac{9}{8}$	$\frac{5}{4}$	$\frac{4}{3}$	$\frac{3}{2}$	$\frac{5}{3}$	$\frac{15}{8}$	2

La première gamme, qui est à peu près celle de Pythagore, convient à la mélodie, et la seconde, conforme à la théorie de Ptolémée, de Zarlin et de Helmholtz, convient à l'harmonie.

Reproduisons textuellement le passage où est établie la manière dont est évalué l'intervalle de deux sons, évaluation qui sert de base à l'analyse rythmique des sons : « Subjectivement, l'intervalle de deux sons étant le nombre de circonférences continues par lesquelles l'être vivant représente le rapport du second au premier dans l'unité de temps, c'est-à-dire dans un cycle discontinu, chaque cycle apparaissant sous la forme $\frac{3}{2}$, le degré de continuité de l'unité étant marqué par l'exposant de la puissance de cette unité, l'intervalle de deux sons est l'exposant n positif ou négatif de $\frac{3}{2}$... La quinte, étant représentée par le rapport $\frac{3}{2}$ des nombres de vibrations, doit donc être considérée comme l'unité du système musical, et les autres intervalles doivent être exprimés par des puissances positives ou négatives de $\frac{3}{2}$. » On remarquera que ces puissances sortiraient de l'octave; aussi doit-on diviser le résultat obtenu par la puissance de 2 qui ramène chaque puissance dans l'octave. Soit par exemple $\left(\frac{3}{2}\right)$: si nous divisons par 2, nous obtenons la seconde majeure, qui sera, par conséquent, caractérisée par l'exposant + 2 (1). Cela posé, voici les exposants correspondant aux divers intervalles :

Quinte juste	+ 1	Sixte diminuée	— 11
Seconde majeure	+ 2	Tierce diminuée	— 10
Sixte majeure	+ 3	Septième diminuée	— 9
Tierce majeure	+ 4	Quarte diminuée	— 8
Septième majeure	+ 5	Octave diminuée	— 7
Quarte majeure	+ 6	Quinte mineure	— 6
Demi-ton chromatique	+ 7	Seconde mineure	— 5
Quinte augmentée	+ 8	Sixte mineure	— 4
Seconde augmentée	+ 9	Tierce mineure	— 3
Sixte augmentée	+ 10	Septième mineure	— 2
Tierce augmentée	+ 11	Quarte juste	— 1

Reproduisons maintenant les principes d'après lesquels doit se faire l'analyse rythmique des phrases mélodiques et harmoniques, puis

1. Dans cette circonstance comme dans bien d'autres, M. Ch. Henry nous paraît beaucoup trop laconique dans ses explications, dont il est souvent difficile de saisir le sens.

nous indiquerons une application qui met en relief quelques détails intéressants :

« La quinte étant établie comme unité, toute succession mélodique et harmonique peut se représenter par une série de nombres dont on cherche la différence finale et il faut comparer cette différence aux nombres rythmiques 1, 2, 3, 5 et 17, les seuls nombres premiers rythmiques qui soient compris dans les limites de notre système musical actuel... Si cette différence est exactement divisible par un nombre formé au moyen d'un ou de plusieurs de ces facteurs premiers rythmiques [1], l'enchainement mélodique ou harmonique est bon; dans le cas contraire, l'enchaînement est mauvais... En général, la musique admet les puissances des nombres rythmiques, ce que ne peut faire l'architecture : ne pouvant réaliser, par exemple, $\frac{1}{9}$ sur le cercle discontinu, je ne puis le réduire à la forme $\frac{1}{3}$, puisqu'il faudrait, pour cela, le réaliser successivement trois fois, ce qui est impossible. Au contraire, dans un grand cercle de n sections, provenant d'un entrelacs de n cercles, ces n sections ne peuvent être réalisées simultanément que sous la forme de leurs facteurs premiers.

« Quelquefois, la différence finale présente un nombre non rythmique, et il n'en faut pas conclure que la série mélodique ou harmonique soit fautive : on recourt alors au nombre 12 qui exprime l'identité enharmonique, et on examine si la différence finale en question et l'un des nombres premiers rythmiques 1, 2, 3, 5, 17 divisés l'un et l'autre par 12, ne présentent pas les mêmes restes : si oui, autrement dit, *si la différence finale est congruente, par rapport au module 12, avec les nombres premiers rythmiques* 1, 2, 3, 5, 17, on peut admettre l'enchainement, mais avec restrictions. Il faut aussi prendre garde que la différence finale parfaitement rythmique ne provienne d'une compensation d'erreurs, c'est-à-dire de fautes en sens inverse dans la contexture mélodique; il est donc nécessaire de consulter aussi les autres différences...

« Il est clair que l'on peut, par la même méthode, apprécier la mesure : en représentant par 1 la durée de l'unité de mesure et par les nombres proportionnels les différentes valeurs, il suffira de prendre les différences successives jusqu'à la différence finale; on trouvera si le nombre final est rythmique en comparant cette différence finale avec celle du même ordre prise sur les sons eux-mêmes, considérés indépendamment de leur durée, on aura la différence finale définitive, c'est-à-dire la formule de la phrase rythmique, confondue jusqu'ici avec l'unité de rythme. »

Nous avons cherché à appliquer ces principes à une phrase mélodique de Grétry, prise dans le *Traité de l'expression musicale* de M. Mathis

1. Ceci ne doit pas être pris au pied de la lettre, mais doit être entendu en ce sens que la différence pourrait être mise sous la forme $2^n . 3^q . 5^q . 17^r$.

Lussy, et nous avons rencontré des difficultés que nous avons prié M. Ch. Henry de résoudre : l'analyse suivante lui est donc due ; elle met en évidence deux faits bons à signaler. Voici la phrase à analyser :



ANALYSE DES NOTES

$x \mid x + 0 ; x + 0 ; x + 2 ; x + 4 \mid x - 1 ; x + 4 ; \mid x + 2 ; x + 4 ; x - 1 ;$
$x + 4 ; x - 1 ; x + 1 \mid x - 1$

Différ. 1res + 2 + 2 — 5 + 5 — 2 + 2 — 5 + 5 — 5 + 2 — 2
Différ. 2es 0 — 7 + 10 — 7 + 4 — 7 + 10 — 10 + 7 — 4
+ 17 — 17 + 11 — 11 + 17 — 20 + 17 — 11
— 34 + 28 — 22 + 28 — 37 + 37 — 28
+ 62 — 50 + 50 — 65 + 74 — 65
— 112 + 100 — 115 + 139 — 139
+ 212 — 215 + 254 — 278
— 427 + 469 — 532
+ 896 — 1001
Différence finale............ — 1897

ANALYSE DES DURÉES

1 | 3 1 1 1 | 3 3 | 1 1 1 1 1 1 | 3
1 | + 2 0 0 0 | + 2 + 2 | 0 0 0 0 0 0 | + 2
+ 1 — 2 0 0 + 2 0 — 2 0 0 0 0 0 + 2
— 3 + 2 0 + 2 — 2 — 2 + 2 0 0 0 0 + 2
+ 5 — 2 + 2 — 4 0 + 4 — 2 0 0 0 + 2
— 7 + 4 — 6 + 4 + 4 — 6 + 2 0 0 + 2
+ 11 — 10 + 10 0 — 10 + 8 — 2 0 + 2
— 21 + 20 — 10 — 10 + 18 — 10 + 2 + 2
+ 41 — 30 0 + 28 — 28 + 12 0
— 71 + 30 + 20 — 56 + 40 — 12
+ 101 — 2 — 84 + 96 — 52
— 103 — 82 + 180 — 148
+ 21 + 262 — 328
+ 241 — 590
Différence finale........... — 831

Différence finale définitive : — 1897 + (— 831) = — 2728

Avant de discuter les résultats ainsi obtenus, faisons une remarque relative à l'analyse des sons : d'une façon explicite dans le calcul des différences troisièmes et d'une façon implicite dans celui des différences premières, on a écarté les premiers termes égaux à zéro, ce qui change complètement la suite des calculs, puisque, par exemple, les différences troisièmes débuteraient par — 7 si l'on tenait compte du zéro originel. M. Ch. Henry justifie cette manière de procéder par la considération suivante : tenir compte du zéro comme premier chiffre dans les différences partielles reviendrait à poser une tonique nulle, tandis qu'en prenant pour tonique de chaque ligne le premier chiffre significatif, on est en présence d'une nouvelle série mélodique, dont

tous les termes, zéros compris, correspondent à des opérations précises.

Si l'on considère maintenant la différence finale définitive, on voit qu'on a

$$- 2728 = - (2^3 \times 341)$$

Or, le reste de la division de 341 par 12 est 5, l'une des valeurs satisfaisantes. Quant aux différences finales particulières, elles ne sont pas rythmiques : mais ce fait serait sans importance, la différence définitive étant seule en jeu, ce qui serait bien conforme à la conception de la projection sur un même cercle des sons et des durées.

On aura sans doute été frappé du grand nombre de différences qui doivent être regardées comme rythmiques, puisque, à défaut de la première condition qui est plus étroite, il suffit que le reste de la division par 12 soit égal à 1, 2, 3 ou 5. Il en résulte qu'une combinaison arbitraire de sons et de durées a de grandes chances d'être trouvée satisfaisante. Aussi ne doit-on pas oublier cette réserve qu'il faut s'assurer s'il n'a pas été commis de fautes dans le cours de la mélodie : M. Ch. Henry n'explique pas d'ailleurs quelles sont ces fautes, en sorte qu'il ne donne qu'un moyen de reconnaître une fraction des mélodies défectueuses. Quant aux harmonies, nous nous bornerons à signaler qu'on en fait l'analyse comme pour les mélodies, après avoir effectué le produit des expressions de la forme $x + n$ qui représentent les notes simultanées.

Il est intéressant de noter, d'ailleurs, que l'analyse rythmique des formes, angles et longueurs, parait astreinte à des conditions beaucoup plus étroites que celle des sons, la différence finale devant être forcément un nombre rythmique.

D'autre part, nous avons essayé d'appliquer les règles rythmiques à la versification ; mais nous nous sommes heurté, dès l'abord, à l'existence assez fréquente de vers de sept syllabes, nombre non rythmique. M. Ch. Henry, auquel nous avons soumis cette difficulté, y a répondu d'une façon qui parait satisfaisante, en remarquant que le nombre 7 n'est inhibitoire que lorsqu'il correspond à sept arcs égaux comptés sur la circonférence ; or la métrique du langage parlé et du langage poétique est à faire. Le seul moyen d'arriver à ce but, comme l'ajoutait M. Henry, serait d'étudier par la méthode graphique, à la suite de Barlow, ou avec le phonographe les rythmes de l'effort musculaire des diverses articulations. On obtiendrait ainsi, pour un vers, une courbe très complexe, dont on déterminerait le rythme et la mesure. Ces considérations nous paraissent très justes, et nous citerons à l'appui ce fait que la fable *le Rat de ville et le Rat des champs*, écrite en vers de sept pieds, figure parmi les *Chansons de France* de M. Weckerlin sous la mesure deux-quatre, chaque vers répondant à deux mesures : la dernière syllabe vaut deux croches ou une noire, tandis que chacune des autres ne vaut qu'une croche.

Tout ceci tendrait à montrer que c'est faire fausse route de fonder la métrique poétique sur le principe de l'égalité des syllabes, au point de vue du temps, et sur leur distinction au seul point de vue de l'accentuation, ainsi que le font certains théoriciens du vers français. M. Johannès Weber serait, dès lors, plus près de la vérité, quand, dans ses *Illusions musicales*, il fait dériver le rythme des vers à la fois de l'accentuation et de la quantité des syllabes.

Il nous reste enfin à dire quelques mots d'un ordre de questions que M. Ch. Henry n'a pas traité dans son article de la *Revue philosophique*, bien qu'il doive y attacher certainement la plus grande importance. Considérant la réalité du monde extérieur comme relevant exclusivement de la métaphysique, il réduit la science expérimentale à la détermination des lois de notre sensibilité, et comme il pense avoir découvert la base essentielle de ces lois, il peut résoudre immédiatement une foule de questions pendantes entre les savants : telle est l'inapplicabilité du théorème de Carnot aux êtres vivants. Il est bon de noter cet idéalisme scientifique, dont le lecteur n'est pas toujours suffisamment prévenu : c'est ainsi que M. Ch. Henry parle de la longueur d'onde répondant à chaque couleur, alors qu'il regarde le concept de l'éther et de ses ondulations comme ayant une valeur purement métaphysique. Cette expression ne désigne donc, pour lui, qu'une quantité purement mathématique. Croyant qu'il existe des phénomènes objectifs dont les lois de notre sensibilité peuvent ne pas nous donner une révélation exacte, nous serions porté à attribuer une plus grande valeur aux applications à la pathologie physique et psychique.

En résumé, nous sommes en présence d'un essai de réduction à quelques principes uniformes de toutes les lois de notre sensibilité, grâce à cette idée vraiment géniale d'étudier toutes les formes de cette sensibilité dans une seule, la forme motrice que toutes ont pour propriété de mettre en jeu. Cette idée si profonde, si séduisante à tous égards, s'est naturellement emparée tout entière de l'âme de celui qui l'a conçue, et, par un penchant bien naturel, il nous semble être devenu à son égard un véritable *croyant*, avec tout ce que ce mot suppose de force et, dans une certaine mesure, de faiblesse : celle-ci nous semble apparaître dans des applications singulièrement hasardées de la théorie et aussi dans l'obscurité de certains exposés que le croyant suppose devoir être immédiatement saisis par les autres, tant toute chose lui apparaît clairement. Enfin nous aurions quelque défiance du croyant, au point de vue de mainte vérification expérimentale, si M. Ch. Henry ne nous avait assuré que toutes ces vérifications ont été contrôlées par les personnes à la fois les plus compétentes et les moins prévenues.

Toutes ces réserves lui paraîtront sans doute bien choquantes, mais nous pouvons assurer qu'elles nous sont toutes inspirées par l'intérêt exceptionnel que nous éprouvons pour une systématisation si puissante des lois de la sensibilité et par notre désir de la voir dégagée des nuages qui nous paraissent encore l'envelopper.

Il nous reste à indiquer brièvement en quoi consiste chacun des ouvrages que nous étudions. Le *Cercle chromatique* contient, indépendamment du cercle lui-même [1], un exposé assez développé de toute la théorie et de ses applications aux divers ordres de sensibilité.

Quant au *Rapporteur esthétique*, tracé sur toile à calquer, il est accompagné d'un texte très court ne comprenant, en dehors d'une instruction pratique, qu'un simple résumé de la théorie; mais ce texte est suivi d'un intéressant appendice contenant notamment une table des nombres rythmiques depuis 1 jusqu'à 8 589 934 590, des graphiques donnant les tensions artérielles, dans une endopéricardite, suivis de leurs formules de rythmes et de mesures, et enfin deux planches accompagnées des tableaux des rythmes et mesures des figures.

GEORGES LECHALAS.

Ch. Letourneau. L'ÉVOLUTION DE LA PROPRIÉTÉ. 1 vol. de la Bibliothèque anthropologique, in-8, t. XXV, 521 p. Paris, Lecrosnier et Babé, 1889.

M. Ch. Letourneau nous donne aujourd'hui, avec son important travail sur l'Évolution de la Propriété, la suite de ses études sociologiques. Les lecteurs de cette *Revue*, qui a analysé les précédents ouvrages du même auteur sur l'*Évolution de la Morale* et l'*Évolution de la Famille*, connaissent déjà sa méthode; elle découle de la conception évolutionniste : considérer les tribus sauvages et les civilisations inférieures du présent comme une « préhistoire vivante », essayer de relier le développement social qu'ainsi considérées elles nous révèlent, à celui que l'histoire proprement dite nous fait connaitre, et à l'état actuel des choses, de manière à obtenir une vue d'ensemble de l'évolution; ne pas craindre, pour atteindre ce résultat, l'accumulation des faits et rester (au moins en apparence) très sobre de généralisations et d'hypothèses : tels sont les principaux traits de cette méthode. Pour l'attaquer dans sa généralité, il faudrait s'en prendre à la théorie de l'évolution elle-même, et nous n'avons nulle envie de le faire. Mais qu'il nous soit permis de faire du moins une observation sur le mode d'exposition adopté par M. Letourneau. Nous ne pouvons sans doute que le féliciter de l'abondance de ses informations, et si quelques *lapsus* ont pu se glisser dans une telle multiplicité de détails il serait peut-être quelque peu puéril d'y insister. Mais il nous semble qu'on pourrait désirer que ces faits parlassent toujours plus nettement et plus vite à l'esprit. M. Letourneau n'a-t-il pas trop voulu rapprocher la méthode d'exposition de la méthode des découvertes ? Que le chercheur commence par

1. Le rouge est en haut, le jaune à droite, le bleu verdâtre en bas et le bleu violâtre à gauche. A partir du centre blanc, chaque couleur tend, suivant un rayon, vers la saturation; puis il y a dégradation vers le noir, la couleur demeurant d'ailleurs saturée.

accumuler les faits pour tâcher d'arriver à pressentir, puis à établir la loi, et se défie des idées préconçues, cela est correct. Mais quand il en vient à l'exposition, il doit, nous semble-t-il, procéder en sens inverse, présenter l'idée d'abord, le fait ensuite, le fait pour l'idée; le lecteur doit savoir d'avance quel parti l'auteur prétend tirer du fait, quelle portée il lui attribue. C'est un vain scrupule que de ne pas vouloir paraître imposer une conclusion au lecteur, puisqu'on la lui tient en réserve et qu'on lui impose d'ailleurs le choix des faits d'où on la fera sortir. Nous nous reprocherions d'insister; car, à tout prendre, les thèses, les tendances et les préférences de l'auteur se dégagent assez vite de la lecture de son ouvrage, qui est clairement écrit. Mais nous n'aurions vu que des avantages à ce qu'elles fussent plus expressément mises en avant puisqu'elles sont au fond très réelles, et que le livre en somme est fort systématique. Aussi bien, l'ensemble même de l'ouvrage repose-t-il sur des principes et des hypothèses présupposés. Car l'ordre dans lequel on nous présentera les tribus sauvages n'ayant rien de proprement historique, est précisément déterminé par l'idée même qu'on se fait d'avance de l'évolution sociale.

Quant au plan suivi, il est double. La question de l'évolution de la propriété, comme toute question de ce genre, se présente en effet sous un double aspect, l'un synthétique, l'autre analytique. Ou bien on peut suivre le développement de la fonction propriété, considérée dans son ensemble, à travers les diverses civilisations, ou bien on peut distinguer les différentes fonctions secondaires qui en dérivent et les organes sociaux à l'aide desquels elles s'exercent, pour en étudier la naissance et les transformations. L'auteur s'est placé successivement à ces deux points de vue et de là deux parties, d'ailleurs fort inégales, dans son travail. La première, de beaucoup la plus considérable, comprend l'étude générale de l'évolution de la propriété; la seconde se compose de deux chapitres traitant de l'héritage, du commerce, des dettes, de la monnaie.

On ne saurait nous demander une analyse détaillée d'un livre qui implique une abondante collection de faits. Nous ne pouvons que tracer à grandes lignes le cadre dans lequel ils sont réunis; nous chercherons ensuite à dégager les conclusions générales qui en découlent.

L'auteur débute, comme on doit s'y attendre, par un chapitre sur la propriété chez les animaux. La base de l'instinct de propriété est la nécessité de la conservation, mais il faut qu'il s'y joigne une certaine prévoyance pour que la véritable propriété se manifeste. Aussi l'habitation est-elle un des premiers objets auxquels elle s'applique. M. Letourneau insiste sur le caractère collectif de la propriété chez certains animaux tels qu'abeilles, fourmis, etc., et signale, en face de l'instinct de propriété, les instincts de rapine qui en sont les corrélatifs naturels.

Pour l'homme, les phases de l'évolution de la propriété correspondent aux phases de l'évolution politique. « En effet, le droit de propriété a une importance si capitale que toute modification profonde dans la

structure sociale retentit nécessairement sur lui et souvent même n'est que la conséquence d'une nouvelle manière d'entendre la propriété. » On passera donc successivement en revue : 1° les hordes anarchiques; 2° les tribus déjà organisées, mais néanmoins républicaines; 3° les groupes ethniques, à structure plus différenciée, ayant déjà une aristocratie, souvent des esclaves, presque toujours un chef monarchique; 4° les grandes monarchies primitives.

Chez les tribus anarchiques (Veddahs, Bochimans, Fuégiens) presque pas de prévoyance; la propriété individuelle est réduite aux instruments de chasse et aux objets fabriqués; la propriété collective du clan commence à se dessiner (Australie) et elle domine.

Chez les tribus républicaines (Indiens des deux Amériques) on voit la propriété collective nettement accentuée. Le socialisme précède l'individualisme; il résulte naturellement de la faiblesse des individus et de l'ensemble des nécessités de la vie sociale primitive. Il contribue à développer le sentiment de la solidarité sociale, que tend à détruire notre individualisme.

Chez les tribus monarchiques, on retrouve les traces du régime communautaire primitif, des allotements indivis dans les clans. Mais l'inégalité s'accentue sous le régime monarchique et l'esclavage, qui se développe en même temps, source capitale de richesses, contribue à établir l'omnipotence, et par suite le droit de propriété illimité des chefs, tel que nombre de tribus africaines nous en fournissent l'exemple le plus caractérisé. M. Letourneau montre, en étudiant de près la *dessa* javanaise, la supériorité de cette organisation, la force que donnent à cette communauté de village l'habitude et la pratique de la solidarité pour résister au despotisme des chefs et les avantages, tant moraux qu'économiques, qui en résultent.

Nous passons ensuite en revue les grandes monarchies barbares, la féodalité mexicaine, le communisme autoritaire des Incas, régime typique, dont l'auteur met en balance les avantages (sécurité pour l'individu, solidarité) et les inconvénients (état stationnaire, absence d'initiative individuelle), enfin l'Égypte ancienne avec ses castes fermées, son gouvernement despotique, son économie étroite et jalouse.

La Chine fournit à l'auteur l'occasion d'une étude et d'une appréciation de la propriété familiale, qui « sans être spéciale à la Chine s'y est mieux conservée qu'ailleurs ». « Les avantages sont considérables, dit-il. Supposons un pays imaginaire où serait rigoureusement appliqué le système de la propriété familiale..... Point d'abandon; point de paupérisme; point de malthusianisme; solidarité nécessaire de tous les membres de l'association familiale dans la bonne et dans la mauvaise fortune. Des traditions ininterrompues reliraient les générations..... Pour la nation, elle verrait le nombre de ses citoyens grossir avec une énorme rapidité..... Voilà certes des avantages qui ne sont pas à dédaigner; les inconvénients ne le sont pas non plus. L'individu... ne saurait quitter la famille qui a besoin de son travail....

Il lui faut obéir docilement au chef, à l'administrateur, quel qu'il soit. Quiconque sort de la famille ou est banni par elle se trouve déclassé et absolument dénué de ressources.... Avec quelques atténuations de détail ce tableau convient à la Chine.... Toutes les forêts en ont été défrichées; on n'y voit plus de terres incultes.... Le régime de la propriété familiale a enfanté en Chine une énorme masse d'hommes, le tiers ou le quart du genre humain. Mais depuis des milliers d'années, cette fourmilière humaine n'a su accomplir aucun grand progrès. Elle vivote plutôt qu'elle ne vit.... Pendant un siècle de sa glorieuse existence, la petite capitale de l'Attique, Athènes, a conçu et remué plus d'idées que le populeux empire chinois durant des cycles chronologiques. Enfin d'autre part, et cette conclusion est à retenir, « tous les peuples qui se sont formés et créés à l'abri de la propriété familiale l'ont abandonnée en abordant les phases supérieures de leur évolution. On s'égarerait donc en considérant ce mode d'appropriation comme un idéal, et c'est bien vainement que quelques admirateurs exaltés de la Chine prétendent nous y ramener par la simple persuasion. » (Pages 231-233.)

Chez les Sémites, en dépit de la vivacité qu'a chez eux le sentiment de la propriété, nous trouvons encore des traces du régime communautaire primitif. Telle chez les peuples d'origine arabe l'organisation de la propriété foncière (biens Waqf ou communs, dîme) ; tel, chez les Hébreux, le jubilé cinquantenaire, accompagné d'une redistribution des terres. La propriété aurait donc passé chez les Sémites « par les phases ordinaires, allant du régime communautaire au régime individualiste ».

Les populations aryennes de l'Asie en sont restées généralement à la communauté de village que l'auteur juge ainsi : « Ces petites républiques villageoises persistèrent sous tous les régimes, bien après que la tribu politique indépendante eut entièrement disparu. Les despotes se contentaient d'imposer à ces communautés des tributs et des corvées, mais ils n'avaient aucun intérêt à les détruire.... L'individu n'apprit point à se désintéresser du sort de la communauté; au contraire, des sentiments de sympathie, d'humanité, de solidarité germèrent et s'implantèrent dans sa mentalité. Enfin la grande plaie des sociétés barbares, l'esclavage, cessa d'être nécessaire.... Il est toujours très restreint en Chine, plus encore dans l'Inde, où il y avait bien une caste servile, mais peu d'esclaves personnels. En résumé, le régime de la communauté de village a été, pour une grande portion de l'humanité, à la fois tutélaire et moral. » (P. 310 sq.)

Quatre longs chapitres sont consacrés enfin à l'histoire de la propriété en Grèce, à Rome, dans l'Europe barbare et dans l'Europe féodale. Leur importance même nous interdit de tenter un résumé de ces questions d'ailleurs souvent étudiées. Disons seulement que M. L. s'efforce de retrouver partout les traces de la communauté primitive [1];

1. On sait qu'en ce qui concerne les Grecs et les Romains l'opinion diamétra-

qu'il voit dans les excès de l'individualisme ploutocratique et l'exagération des inégalités sociales la cause principale de la chute des civilisations grecque et romaine; qu'il insiste particulièrement sur les divers spécimens que l'Europe a pu fournir ou fournit encore de communautés de village, tels que la *Mark* germanique, l'*Allmend* suisse et le *Mir* russe; qu'il montre enfin l'individualisme à la fois fortifié et limité par la puissante hiérarchie féodale où chacun est en même temps maître absolu de tout ce qui est au-dessous de lui et asservi à tout ce qui est au-dessus; la féodalité elle-même, ruinée en grande partie par la puissance croissante de l'argent, et l'indépendance qu'elle donne à l'individu.

Quelle idée générale pouvons-nous donc avoir maintenant d'après notre auteur de l'évolution de la propriété? Il est d'autant plus légitime de nous le demander, que cette évolution, suivant M. Letourneau, a, en gros, suivi partout les mêmes phases; généralisation d'ailleurs excessive peut-être, et dans laquelle il ne nous semble pas qu'il soit tenu un compte suffisant et des tempéraments très divers des peuples, et des circonstances non moins diverses qui ont présidé à l'organisation de leur système de propriété.

On pourrait dire avant tout que l'histoire de la propriété est celle du progrès de l'individualisme; son évolution, M. Letourneau ne la considère comme complète (ce qui ne veut pas dire définitive) que là où elle a abouti à la constitution de la propriété individuelle absolue et générale, tandis qu'elle aurait été *entravée*, *arrêtée*, partout où elle en est restée à certaines formes communautaires. Au reste, ce résultat était à prévoir non seulement en raison de l'état de la propriété dans nos civilisations européennes que nous considérons comme les plus avancées, mais surtout et plus logiquement, en raison des origines mêmes et des bases de l'instinct de propriété. Les origines, M. Letourneau nous les montre dans l'instinct de conservation essentiellement individuel. Aussi constatons-nous toujours, si haut que nous remontions dans l'ordre des temps, si bas que nous descendions dans l'échelle des civilisations, l'existence de la propriété individuelle, réduite primitivement, il est vrai, à fort peu de choses, aux armes, aux engins de chasse et de pêche, aux ornements attachés à la personne, qui le suivaient jusque dans la tombe ou sur le bûcher, en vertu d'une superstition bien connue. Mais si la conservation est le but de la propriété, quel en est le moyen? La propriété est nécessaire en vertu de l'instinct de conservation, mais comment se produit-elle? Ici, nous voyons mieux encore, et M. Letourneau ne montre pas assez, suivant nous, l'origine de cet individualisme dont il suit les progrès sans les expliquer suffisamment. La sociologie confirme, en effet, la théorie classique qui fonde la propriété individuelle sur le travail. « L'origine première de l'appropriation indi-

lement inverse a été soutenue par M. Fustel de Coulanges, suivant lequel « les populations de la Grèce et de l'Italie, dès l'antiquité la plus haute, ont toujours connu et pratiqué la propriété privée ». *La Cité antique*, l. II, ch. VI, p. 63.

viduelle semble avoir été l'effort industriel. » Il y a plus : la propriété foncière individuelle elle-même, quoique plus rarement (du moins en apparence), a souvent la même origine, comme M. Letourneau le remarque à propos des Kabyles (p. 251). Aussi ne voyons-nous pas trop pourquoi M. Letourneau cède au vain plaisir de jeter en passant une pierre dans le jardin des économistes [1] en s'attaquant, en un autre passage, à cette théorie, sous prétexte que l'appropriation individuelle a souvent, en fait, une origine violente, ce que personne ne contestera.

A l'origine, la propriété foncière serait collective. On pourrait même dire qu'avant d'être collective, à une époque où la vie sédentaire et la culture sont inconnues, elle est nulle, tandis qu'il existe déjà des propriétés mobilières individuelles. Suivant M. Letourneau, la première appropriation du sol est opérée collectivement par le clan, puis il est réparti entre les familles qui s'y distinguent, mais qui restent longtemps encore soudées entre elles comme dans ces communautés de village sur lesquelles il insiste avec faveur. La communauté conserve le domaine éminent sur la terre. Des allotements périodiques la distribuent entre les familles, mais déterminent une tâche sans conférer un droit de possession. Seulement il faut compter avec l'instinct d'appropriation individuelle ainsi qu'avec les intérêts et les nécessités d'une culture de plus en plus compliquée et intensive. Les périodes d'allotements s'allongent, le domaine éminent de la communauté devient de plus en plus nominal; l'habitude, comme toujours, crée le sentiment d'un droit et l'occupation prolongée devient propriété. La transformation politique de la tribu républicaine en tribu monarchique favorise cette évolution. Le chef, le roi, est l'héritier ou l'usurpateur du domaine éminent de la communauté; il donne des terres à ses favoris ou à ses auxiliaires. La hiérarchie sociale créée par le militarisme contribue à consacrer l'appropriation individuelle du sol. D'autre part, le développement du commerce, des moyens d'échange, de la richesse mobilière, la facilite encore, suivant la remarque déjà faite par Spencer, en accentuant les inégalités sociales, en faisant, d'une autre manière, des riches et des pauvres, des forts et des faibles; le militarisme et l'industrialisme naissant, qui dans d'autres cas se font contre-poids (comme le montre bien M. Letourneau parlant de la disparition de la féodalité), ont ainsi à certaines époques et sur certains points une action parallèle. Une fois née, la propriété individuelle du sol ne fait que se développer; elle accentue les inégalités dont elle est issue, et consacre l'écrase-

1. Comme en un autre endroit, où il affirme que, « contrairement aux dogmes économiques », le croît de la population se règle sur une « équitable répartition » des subsistances. Mais nous ne voyons pas quel « dogme économique », si dogme il y a, contredit cette affirmation. Que M. Letourneau veuille bien, pour s'en assurer, se reporter aux formules par lesquelles, par exemple, M. Courcelle-Seneuil établit le rapport entre la population, la production et les inégalités sociales, et aux lois admises et mentionnées, même dans des traités élémentaires, par des économistes assurément « classiques », comme E. Levasseur, *Précis d'économie politique*, p. 304-305.

ment des petits, jusqu'à ce que le développement croissant de la richesse mobilière vienne atténuer l'importance de la propriété foncière, non sans créer à son tour de nouvelles inégalités, de nouveaux abus, une nouvelle féodalité ploutocratique.

Il y a sans doute beaucoup de vérité dans ce tableau. Il nous semble toutefois que M. Letourneau voit trop exclusivement dans l'appropriation individuelle du sol l'effet de la violence, de l'usurpation, d'un empiètement de l'individu sur un droit primordial de la communauté. Chose étrange! le progrès de l'individualisme qui, de son aveu même, est la loi générale, apparaît tout le long de son livre comme quelque chose d'artificiel, de violent. N'oublie-t-il pas trop (il est vrai que ce serait retomber dans les « dogmes économiques ») un facteur essentiel, le travail, qui pénétrant de plus en plus la terre l'*individualise* nécessairement au fur et à mesure qu'il l'*humanise*? Assurément la terre est loin d'appartenir toujours à celui qui la cultive (et ce fait n'est nullement particulier à la propriété foncière). Mais comme on l'a très bien montré dans un ouvrage qu'on nous permettra de citer [1], les sociétés primitives n'avaient en général aucun intérêt à empêcher la constitution de la propriété foncière privée, que les sociétés modernes favorisent (par exemple aux États-Unis, en Algérie). Cette propriété était en somme créée avant d'être usurpée. Sans aller, avec l'auteur que nous venons de citer, jusqu'à soutenir que c'est la propriété individuelle du sol qui est devenue collective, on peut montrer que certaines propriétés primitives étaient collectives, parce que, en l'absence de toute division organisée du travail, elles émanaient d'un travail collectif lui-même et dans lequel la part de l'individu ne pouvait être assignée, et qu'en dehors de ce travail la propriété, comme nous l'avons dit, était moins collective que nulle [2].

En somme, M. L. nous montre l'individualisation de la propriété. Mais ne pourrait-on pas utilement retourner les termes de la question, et, puisqu'il est constant que la propriété individuelle a toujours existé, en faire voir le développement et montrer comment elle arrive à englober, à absorber les biens primitivement collectifs? Car il faut avouer que M. Letourneau nous laisse singulièrement perdre de vue le développement de la propriété individuelle, la plus véritablement digne de ce nom et la plus primitive, en somme, quoique assurément elle ne se soit au début appliquée qu'à peu d'objets; et qu'entraîné par ses préférences, il ne s'occupe guère que de la propriété foncière. On comprendrait mieux alors les progrès constants de l'individualisme : c'est qu'en effet l'individualisme serait le véritable point de départ, la véritable essence de la propriété, quoique, par leur nature même,

1. *Nantucket, étude sur les diverses sortes de propriétés primitives*, par Emile Belot. L'auteur y combat les conclusions de M. de Laveleye, assez analogues à celles de M. Letourneau.

2. Par ex. l'occupation d'un territoire de chasse ou de pâture. Cf. *Nantucket*, p. 50 sqq.

certains biens n'aient pu, à l'origine, être produits, exploités, utilisés, et par conséquent appropriés que d'une manière collective.

M. Letourneau est très sévère, on le sait d'ailleurs, pour notre civilisation actuelle, essentiellement mercantile, « où position sociale, choix d'une profession, genre de vie, mariage, etc., même la durée de l'existence, tout en un mot est une question d'argent ». Il s'efforce de montrer que, malgré les apparences, l'organisation actuelle de la propriété est fort peu démocratique, tend à accentuer de plus en plus les inégalités en permettant l'accumulation indéfinie des biens dans les mêmes mains, et aboutit à la diminution progressive du croît de la population. On a cru pouvoir accuser M. Letourneau, à propos de son *Evolution de la morale*, de croire trop aveuglément au progrès et aux bons effets de la sélection naturelle. La critique était-elle injuste, ou l'auteur en a-t-il tenu compte? Toujours est-il que, comme on le voit, elle ne peut guère s'appliquer à l'ouvrage présent. Il contient le franc aveu que tout n'est pas progrès dans l'évolution, qu'il y avait du bon dans la solidarité détruite par notre régime de propriété individualiste, que ce régime n'aboutit pas toujours au triomphe du plus digne, mais souvent à celui du plus avide et du moins scrupuleux. « Si rien ne vient amender cet état de choses, tout au moins en enrayer le progrès, il est bien probable que la civilisation européenne aura la fin lamentable de toutes celles qui l'ont précédée et dont l'évolution n'a pas été arrêtée. Elle mourra de ses propres vices ou succombera sous la poussée des barbares du dehors ou du dedans. Mais ce résultat est-il fatal? Nullement.... les nations peuvent elles-mêmes faire leurs destinées. » (P. 496.) Évolutionniste, M. Letourneau s'inscrit donc en faux contre les résultats d'une évolution dont cependant il reconnaît la généralité; il croit qu'ils peuvent être corrigés et qu'ils doivent l'être; s'il proclame sa confiance dans l'avenir, cette confiance n'est pas une confiance aveugle et absolue dans la force des choses, mais une confiance relative dans la sagesse des sociétés. Au reste tout n'est pas à détruire dans les conquêtes de l'individualisme, pas plus que tout n'est à reprendre, nous en avons noté l'aveu, dans les institutions du passé qui ont fait leur temps, « parce qu'elles imposent à l'individu de trop gênantes entraves. Toute réforme qui les imiterait en cela serait d'avance condamnée. Ce qu'il s'agit d'établir, c'est un régime de solidarité sans doute, mais faisant une place légitime à l'individualisme, même à la concurrence..... » Comment y arriver? C'est ce que malheureusement nous ne voyons pas bien. Une seule réforme est définie avec quelque précision. C'est la limitation du droit d'héritage, réclamée d'ailleurs aujourd'hui d'une manière bien générale par les sociologues qui en reviennent ici, non sans raison, à Saint-Simon; réforme déterminée, relativement facile à réaliser, parce qu'elle est facile à graduer et à étendre progressivement sans léser les droits acquis. Mais toutes les protestations à la J.-J. Rousseau contre la possession individuelle du sol, de quelque raisonnement spécieux qu'on

les accompagne, de quelque autorité qu'on les appuie (et M. Letourneau en cite des plus respectables), n'aboutissent pas à un idéal bien défini de réorganisation foncière. Nous croyons pouvoir constater cette impuissance des théoriciens sans en tirer argument contre leurs souhaits et leurs espérances. Ils voient le mal dont nous souffrons, l'excès d'égoïsme, et c'est déjà beaucoup. L'évolution des sociétés fera peut-être surgir des solutions que sociologues et utopistes sont incapables de prévoir, comme la nature, en son inépuisable fécondité, produit des œuvres et révèle des forces qui dépassent l'imagination des hommes. Est-il vrai, d'ailleurs, que nos sociétés n'aient pas déjà senti le danger et avisé au remède? Un examen impartial des faits nous paraît l'attester, et M. Letourneau, loin de nous sembler trop confiant dans l'avenir, nous semble au contraire avoir méconnu certaines promesses du présent. Égoïsme et isolement de l'individu ne sont pas la loi exclusive de notre civilisation. Oublie-t-on le prodigieux développement des institutions d'association et de coopération fondées en vue de toutes sortes d'œuvres économiques, politiques, religieuses, bienfaisantes? On en est encore aux tâtonnements, et l'association n'a ni trouvé ses formules les plus satisfaisantes ni produit tous les fruits qu'on en peut espérer. Mais n'est-ce pas dans cette voie qu'il faut chercher, et qu'on cherche, en effet, ce que demande en somme M. Letourneau, la solidarité dans la liberté?

G. BELOT.

G. Sorel. LE PROCÈS DE SOCRATE. EXAMEN CRITIQUE DES THÈSES SOCRATIQUES. Paris, Félix Alcan, 1889, 396 p. in-12.

Quoique l'objet de ce livre soit bien ce que son titre annonce — à la fois une étude historique et une critique des conceptions de Socrate en morale, en religion et en politique, — l'auteur aurait peut-être donné plus d'unité à son œuvre en l'intitulant : *le Procès de l'École de Socrate*, et en développant plus amplement, aux dépens de hors-d'œuvre intéressants, mais sans influence sur ses conclusions, les chefs d'accusation qu'il élève, au point de vue social, contre la philosophie qui se réclame de Socrate et en particulier contre Platon.

M. Sorel n'est pas un inconnu pour les lecteurs de la *Revue*; mais, sur le domaine historique, il en est à son début, début d'ailleurs brillant et plein de promesses pour l'avenir. Si donc nous avons quelques critiques à lui adresser, nous les lui épargnerons d'autant moins qu'il est d'âge à en tenir mieux compte et que nous pouvons espérer en lui une meilleure recrue pour l'histoire de la philosophie.

Il demande (p. 20) « l'indulgence pour la forme un peu agreste de son exposition ». Un défaut que l'on sent devrait être facile à éviter; le ton tranchant et exagéré est d'ailleurs toujours inutile; il peut être amusant ou simplement agaçant pour le lecteur, suivant la dispo-

sition d'esprit où il se trouve, d'entendre dire (p. 10) que le *Banquet* et la *République* sont deux livres qui déshonorent le génie grec. Mais cela ne peut modifier en rien son opinion sur la morale des dialogues de Platon, ni sur le génie grec.

Pour la communauté des femmes comme pour le vice grec, M. Sorel est impitoyable; certes, cela lui fait honneur. Lui était-il cependant indispensable de se montrer tellement effarouché sur de pareils lieux communs?

Je lui reprocherai plus sérieusement un autre défaut de forme; l'abus des citations et des longues citations quand il argumente. M. Sorel apprécie beaucoup Proudhon en particulier et il nous en sert des pages entières pour contredire les thèses socratiques. Quand on pense et qu'on écrit par soi-même d'une façon suffisamment originale — et c'est bien le cas pour M. Sorel, — il vaut toujours mieux se borner à son propre cru; le lecteur y trouvera plus de satisfaction qu'à des extraits d'œuvres qu'il ne connaît quelquefois que trop, qu'en tout cas il lui est très facile de se procurer. De simples renvois en note sont bien suffisants.

Sans insister davantage sur des critiques de ce genre, je vais m'efforcer de faire ressortir ce qu'il peut y avoir de neuf dans le livre de M. Sorel au point de vue historique.

L'ouvrage est divisé en cinq chapitres : — Le témoignage d'Aristophane. — Les mœurs socratiques. — La religion de Socrate. — Les oligarques. — La mort de Socrate. — Suivent trois appendices : l'éthique de Socrate; la théorie des causes; l'immortalité de l'âme. Enfin quatre notes : A. Socrate chez Théodote. B. Le Second Hippias. C. L'Economique. D. Le Hiéron.

M. Sorel attache une grande importance au témoignage d'Aristophane sur Socrate. Je pense en principe qu'il a raison, puisque la première représentation des *Nuées* remonte à une époque où Platon et Xénophon étaient encore des enfants. Mais, dans l'application, il y a d'énormes difficultés, tenant d'une part à la revision qu'ont subie les *Nuées* et dont on ignore le véritable caractère, d'un autre côté à l'incertitude où l'on est de l'appréciation à porter sur le rôle et la conscience d'Aristophane.

M. Sorel évite de toucher le premier de ces deux points, cependant capital; quant au second, il prononce en faveur du grand comique le jugement le plus favorable. Aristophane n'appartient pas pour lui au parti aristocratique qui d'ailleurs aurait disparu; ce poète est un indépendant, dont l'idéal est le retour aux vieilles mœurs vraiment démocratiques du temps de Salamine; il attaque en face la nouvelle oligarchie, dont les membres, élevés à l'école des sophistes, feront de la démagogie sans scrupules et des coups d'État sans pitié. On ne peut nier que Socrate n'ait eu surtout ses attaches de son côté; les *Nuées* dirigées contre la turbulente jeunesse qui commence à affirmer ses tendances (Phidippide-Alcibiade), dirigées contre les sophistes, dont

Socrate est, aux yeux des Athéniens, le plus renommé et le plus influent, les *Nuées* sont un acte de courage, et Platon, dans son *Apologie*, aurait fait une mauvaise action en les reprochant à Aristophane.

Un dicton trop connu est au bout de ma plume. Si c'est Aristophane qui a commencé, on peut l'excuser, mais ce n'est pas une raison pour rejeter la faute sur les victimes. En tout cas, je me plais à reconnaître que la thèse est vivement menée et que, prise en regard des opinions courantes, elle a sa part de vérité. Néanmoins je crois qu'il faut singulièrement en rabattre.

Je ne pourrais que recommander au lecteur, après ce chapitre qui constitue, à vrai dire, une étude très brillante sur l'auteur des *Nuées*, d'étudier immédiatement l'excellent livre, à la fois si pondéré et si ingénieux, *Aristophane et l'Ancienne Comédie attique*, de M. Couat[1]. Il y verra comment même un admirateur du poète comique ne doit pas se faire illusion sur certains côtés peu estimables, en fait, de son caractère : il y apprendra aussi que la question doit se poser sur un autre terrain.

Les frais de représentation des comédies politiques étaient alloués par un archonte, décidant souverainement et sans comité de lecture. Comme il y avait un très grand nombre de compétiteurs et qu'il fallait en évincer plus qu'on en admettait, il est clair que le choix était, avant tout, affaire de coterie[2]. Le poète devait donc se préoccuper, non seulement de plaire au public pour obtenir le prix, mais avant tout de flatter les opinions de la classe à laquelle appartenaient les archontes, bien plus, les sympathies et antipathies personnelles à l'archonte annuel qui devait décider de l'admission au concours. Dans de telles conditions, un caractère vraiment indépendant n'aurait pu que s'abstenir; les comiques qui ont été joués à Athènes se sont pliés aux circonstances, et s'ils ont été tous à peu près du même bord, cela montre que les archontes appartenaient à une classe à laquelle la cité réservait de grands honneurs, d'ailleurs coûteux, mais qui n'avait pas, sur la marche des affaires, une influence proportionnée à ses richesses.

La seule conclusion que nous pouvons tirer de là, c'est qu'il est bon d'user, pour juger Socrate, des textes d'Aristophane, mais qu'on ne doit le faire qu'avec une grande prudence et sans se faire illusion sur le caractère conjectural des déductions que l'on tire de ces textes. Je me hâte de dire qu'en fait, M. Sorel a fait preuve, dans l'espèce, d'un sens critique suffisant pour que les remarques de détail qu'il a faites vaillent la peine d'être prises en considération.

Je passerai sur le second chapitre dont j'ai suffisamment déjà indiqué les tendances; je me contente de faire observer qu'en général M. Sorel, quand il a à choisir entre Xénophon et Platon, n'hésite pas à prendre

1. Paris, Lecène et Oudin, 1889.

2. Ceci est bien confirmé par ce fait qu'on voit, dans les pièces jouées la même année, les plaisanteries s'adresser aux mêmes personnages.

le premier pour garant et à rejeter absolument les témoignages du second.

Il convient d'observer à ce sujet qu'en tout cas nous n'avons jamais affaire à Socrate lui-même, mais soit à Xénophon, soit à Platon, et que le premier n'est nullement sans avoir son originalité propre soit comme écrivain, soit comme penseur, qu'on peut d'ailleurs très bien le soupçonner d'attribuer à Socrate ses propres façons de voir. Mais quelques divergences qu'il y ait entre Xénophon et Platon, ils sont en tous cas bien plus éloignés encore l'un et l'autre des autres disciples qui se rattachent à Socrate. Si nous avions tous les Dialogues de l'Ecole, peut-être pourrions-nous affirmer avec précision quelles étaient les thèses du maître, si toutefois il en avait. Mais, quand de son enseignement sont sorties des sectes aussi directement opposées que celles d'Aristippe et d'Antisthène, est-il possible de reconstituer, avec les éléments que nous possédons, les idées de Socrate en morale, par exemple? Je crains bien que M. Sorel ne se soit trop laissé aller à l'illusion commode de retrouver le véritable portrait du maître dans les tableaux de Xénophon.

Le chapitre sur la religion de Socrate est un des meilleurs du livre. L'auteur y insiste à bon droit sur l'influence des doctrines d'Anaxagore et il fait ressortir, d'une façon assez neuve, le caractère inspiré de Socrate, la vocation qu'il croyait divine et à laquelle il obéissait. Dans un autre milieu, il eût fondé une religion; en tous cas, il a fondé le philosophisme, tel que nous le pratiquons encore.

Les deux chapitres suivants expliquent les conditions politiques d'Athènes à cette époque, l'accusation portée contre Socrate, pour terrifier les sophistes, enfin sa condamnation. M. Sorel rend pleine justice au noble caractère de la victime; il pense d'ailleurs que la fierté de sa défense indisposa contre lui les juges, alors que les chefs d'accusation avaient un fond de vérité incontestable.

L'appendice sur l'éthique de Socrate est une critique approfondie qui porte surtout sur le déterminisme et le principe du renoncement comme mode d'affranchissement des passions, mais signale aussi les autres points où la morale des écoles philosophiques de l'antiquité s'est trouvée insuffisante. En thèse générale, cette morale est trop individuelle; le vrai point de vue social lui est étranger.

L'étude sur la théorie des causes est un excellent morceau, qui mériterait une discussion étendue, que je ne puis entreprendre ici. Cette étude, cependant, aurait sans doute gagné encore à être isolée et développée pour elle-même.

Sur la question de l'immortalité, M. Sorel estime que les opinions de Socrate conciliaient dans une certaine mesure l'antique croyance aux mânes (en fait une sorte de spiritisme) et la doctrine d'Anaxagore sur l'intellect actif. La survivance est considérée comme possible, sinon probable pour tous, mais non pas désirable; l'immortalité est plutôt douteuse, les mânes devant finir par rentrer dans le fonds commun où l'intelligence a été puisée. Notre auteur explique nettement que le pre-

blème de la vie future ne se posait nullement alors comme de nos jours, sous l'influence des idées chrétiennes, et il soumet à une critique assez vive les arguments spiritualistes.

Dans les notes, l'entretien de Socrate avec la courtisane Théodote (Xénophon, *Mémor.*, III, 11) est analysé avec finesse; le *Second Hippias* est rapproché de l'entretien avec Euthydème (*Mémor.*, IV, 2); l'*Economique* de Xénophon est étudié, et il est montré que rien n'y appartient à l'enseignement véritable de Socrate; enfin le *Hiéron*, attribué à Xénophon, est apprécié comme étant l'œuvre d'un sophiste, « à moins qu'il n'appartienne au cycle platonicien ».

En résumé, M. Sorel nous a donné un volume très intéressant, dont les thèses principales méritent au moins réflexion, et qui, pour nombre de points de détail, sera consulté avec fruit. Nous ne pouvons que souhaiter à l'auteur que le succès de son livre lui permette de l'améliorer encore; mais les réserves qu'il peut provoquer sont intimement liées aux difficultés de la question que M. Sorel a voulu aborder, et qui, malgré tant de travaux qu'il est inutile de rappeler, restera probablement toujours une des plus obscures de l'histoire de la philosophie.

Paul Tannery.

Scottish metaphysics reconstructed in accordance with the principles of physical science, by the writer of free notes on Herbert Spencer's first principles. William Blackwood and Sons, Edinburgh and London, 1887.

La métaphysique écossaise peut, selon l'auteur des *Libres Notes sur les Premiers principes de Spencer*, être utilement reconstruite ou restaurée, de manière à être mise en harmonie avec la physique prise, au sens le plus large du mot, comme la science de la nature inorganique et organique. De même que la physiologie ou la biologie est la science de l'organisme vivant et de ses fonctions, la psychologie est la science de l'esprit et de ses fonctions; mais de même que la physique embrasse la physiologie et la dépasse, la métaphysique embrasse la psychologie et va plus loin qu'elle. Pas plus qu'on n'étudie la nature physique en se limitant strictement à la partie organisée, c'est-à-dire au corps, on n'étudie la nature morale ou hyperphysique en se bornant à examiner l'esprit ou la partie qui en est organisée. On ne peut connaître l'organisme corporel et ses fonctions sans observer son action dans le domaine extra-organique, sans marquer les relations réciproques qui unissent l'organisme et ce qui l'environne. On ne peut comprendre l'organisme mental et ses fonctions sans observer ses opérations dans le champ extra-mental et sans considérer les relations réciproques qui existent entre l'esprit et son entourage moral (*moral environment*). De même que le corps tire sa substance, sa nourriture, sa croissance de ce qui l'environne, l'esprit doit tenir sa substance, sa

nourriture et son développement, non de lui-même, mais de ce qui l'entoure moralement. Il doit voir et respirer dans la lumière et dans l'air de l'Intelligence, se nourrir de la substance de la Bonté, et agir sous l'effet de la Causation (*work under the effectiveness of Causation*).

Suivant les théories écossaises sur les questions métaphysiques, comme le plus pratique des systèmes en vogue, l'auteur prend l'exposition qu'en a donnée Hamilton, en essayant, comme paraît l'avoir désiré Chambers, d'enlever l'idéalisme des régions de l'*entendement*, de même que les vieilles idées (*old ideas*) avaient été enlevées de la région des *sens*. Il espère contribuer au progrès de la science en unissant la pensée aux autres phénomènes de l'univers, en suggérant des recherches sur la nature de ces *conditions* physiques ou phénomènes *concomitants* de la pensée, qui peuvent nous venir en aide pour exercer sur le monde de la pensée un contrôle analogue à celui que nous exerçons déjà sur le monde matériel. Ainsi il ne tombera pas sous la notion, hégélienne et plaisante, du philosophe qui regarde les choses avec la tête en bas et les pieds en haut; il échappera aux réflexions comiques de Heine sur la philosophie subjective. Car non seulement il distingue l'esprit et sa sphère morale d'action, mais il accentue cette distinction en montrant en outre que le Moi personnel est de même nature que le royaume spirituel, qu'il est actif dans les opérations mentales et par elles en liaison avec la sphère morale, aussi bien qu'avec l'organisme physique et sa sphère. En relation avec la plus haute personnalité, avec Dieu, l'homme se distingue ainsi plus profondément de la brute qui, à d'autres égards, participe à sa nature mentale et physique.

La science cherche l'unité dans les objets de la connaissance, elle affirme, par exemple, que la substance de chaque corps, atome ou masse, organique ou inorganique, naturel ou artificiel, est tirée de la matière universelle. Mais tout corps a forme, consistance, et succession de parties : ces qualités des corps dérivent de même d'êtres universels (*existing universals*), à savoir les formes, extensions, etc., de l'Espace, la consistance, les cohérences de la Force, les successions, rythme, etc., du Temps. Il faut donc se demander ce qu'est la constitution, ce que sont les relations des corps matériels et ce qu'est la matière. Si nous suivons Spencer, qui contitue la matière avec trois éléments, positions résistantes et coexistantes, atomes étendus et résistants, masses étendues et résistantes, parmi lesquels la coexistence appartient au Temps, la résistance à la Force ou Energie et la position à l'Espace, nous avons les *modes* combinés ou fusionnés (*fused*) du Temps, de la Force, de l'Espace hyperphysiques. Que la matière soit en atomes, en molécules ou en masses, chaque corps sera une combinaison de ces trois modes, qui sont, comme tels, limités, variables, et peuvent être épuisés, en se fondant dans leurs primitifs; nous éviterons ainsi la controverse sans fin sur la divisibilité de la matière. Mais d'où viennent et la composition particulière des

corps et leurs corrélations variées? N'impliquent-elles pas une action bienfaisante par laquelle se font le choix et l'arrangement? La science (Herschell et d'autres) affirme que, atomes ou masses, la nature montre par des marques qu'elle a été fabriquée (*a manufactured article*) et que tout y est conduit pour le bien des créatures animées. C'est une Intelligence, une Bonté, une Causation universelles qui produit, par son action, ces résultats bienfaisants. Or la constitution mentale de l'homme est de même nature (*connate in nature*) que les universels dits moraux; nous pouvons donc conclure que sa substance est dérivée de la triade morale, ses facultés intellectuelles de l'Intelligence, sa capacité d'émotion de la Bonté et son pouvoir moral de la Causation. Et comme les relations de ces êtres moraux entre eux et au milieu de leur entourage physique et moral sont sous l'influence des primitifs qui leur servent de fondement, il faut chercher la plus élevée de ces relations dans les lois intellectuelles, esthétiques et morales qui éclairent, soutiennent et gouvernent la nature psychique dans sa sphère natale et dans l'activité qu'elle y déploie. Mais les Existences universelles sont choses impersonnelles, la nature personnelle de l'homme n'en est pas satisfaite et réclame des Personnalités dont elle tire son origine et avec lesquelles elle soit en relation : elle les trouve, en leur juste proportion, dans le Dieu infini, éternel, tout-puissant et personnel, en qui elle vit, se meut et a son existence spirituelle.

L'ouvrage traite, à ce point de vue, en 13 chapitres, de la philosophie, de sa nature, de son usage, de sa compréhension, de la psychologie, de la relativité de la connaissance, de la conscience et de la personnalité, de la conscience relativement aux opérations intellectuelles, de l'autorité de la conscience, des états inconscients de l'esprit, des intellections, perception, mémoire, association, imagination, comparaison, pensée, conception, jugement, raisonnement, des vérités universelles et nécessaires, espace, temps, cause ou force, Intelligence, Bonté, Causation, des sentiments ou émotions, de la volonté et des volitions.

En résumé, les objets physiques trouvent, selon l'auteur, leur unité et leur base dans la triade supraphysique, Espace, Temps, Force; les objets moraux dans la triade Intelligence, Bonté, Causation; toutes les existences, dans l'Existence universelle ou l'Existence créée et impersonnelle, qui supporte et pénètre toutes les autres existences impersonnelles. La nature ne répondant pas aux questions d'origine, de conservation et de fin qu'on se pose à son sujet, c'est en nous qu'il faut chercher ces réponses. Notre nature spirituelle et personnelle doit faire partie d'un royaume spirituel et personnel; notre responsabilité personnelle doit être en relation directe avec un Dieu personnel. C'est ce qu'attestent les traditions de notre race et les annales de l'histoire (p. 231). Et quand l'esprit de l'homme est stimulé et éclairé (*quickened and illumined*), il aperçoit spirituellement et partout son Créateur et rédempteur, il prend conscience de son infinie sagesse, de son éternel amour, de son pouvoir sans limites, de sa sainteté, comme supportant

et gouvernant, comme conduisant à ses propres fins toute la création.

Nous nous bornons à analyser aussi exactement que possible les doctrines exposées dans ce livre. Elles rappellent tout à la fois les Alexandrins et Kant; elles présentent plus d'une analogie avec celles qui ont été présentées par M. Ravaisson dans son Rapport et par M. Lachelier dans sa thèse sur l'Induction. Il n'y a rien d'étonnant d'ailleurs à ce que les métaphysiciens réussissent, comme les théologiens, à faire rentrer les faits scientifiques dans les théories, anciennes et antérieures à ces faits, par lesquelles on a voulu expliquer l'origine et la fin de l'univers et de l'homme, puisque ce qui caractérise les recherches scientifiques, c'est précisément de ne s'appliquer qu'au comment et non au pourquoi, à la liaison et non à l'origine ou à la fin des phénomènes. Ce qui surtout mérite d'attirer l'attention de ceux qui cherchent à quelles lois obéit dans son évolution la pensée humaine, c'est que les progrès des sciences, si considérables depuis un siècle, ceux de la philosophie des sciences qui, avec A. Comte et surtout avec Darwin et Spencer, a présenté dans une immense synthèse, les résultats généraux auxquels sont arrivés les savants après trois siècles de recherches ininterrompues, n'ont fait disparaître ni les métaphysiques, ni les religions. Tandis que des sociétés religieuses, qui comptent par milliers leurs adhérents en Europe et en Amérique, tentent d'allier le christianisme avec le bouddhisme, avec la kabbale, pour en tirer une religion nouvelle, on fait appel à la science elle-même pour reproduire, en les modifiant moins dans le fond que dans la forme, les doctrines des Alexandrins, les plus profonds, les plus subtils, les moins soucieux du sens commun ou de l'exactitude scientifique, de tous les métaphysiciens de l'antiquité. Et le fait est d'autant plus curieux à noter, à propos de l'ouvrage dont il vient d'être question, qu'il s'agit d'un compatriote et d'un successeur de Reid, qui a demandé au sens commun la solution des questions métaphysiques, de Th. Brown, qui voulait, comme D. de Tracy, faire rentrer la psychologie dans la zoologie, de toute une série de philosophes, dont on a remarqué la réserve bien plus que la hardiesse dans les affirmations métaphysiques.

F. Picavet.

Giuseppe Sergi. Le degenerazioni umane (*Les dégénérescences humaines*). Bibliothèque scientifique internationale. Milano, 1889, chez Dumolard.

Morel, dans son livre sur les dégénérescences humaines, avait défini la dégénérescence une déviation maladive du type normal de l'humanité. Il avait cherché les causes de cette déviation dans le milieu physique, biologique et social, et il avait montré que tout être dégénéré ne pouvait donner naissance qu'à un être dégénéré. La théorie de l'accroissement de la dégénérescence venait compléter l'œuvre de Morel. Il me semble que, dans cette œuvre, on trouve le germe de

tout ce qui a été fait depuis et il me paraît qu'on y a peu ajouté.

Les théories de Darwin dont s'inspirent surtout les Italiens et l'auteur du présent livre en particulier ont permis pour le sujet qui nous occupe de caractériser d'un mot, *la lutte pour l'existence*, la cause générale de la dégénérescence, et d'en agrandir la conception; mais Morel avait le premier trouvé la chose et sa conception plus étroite est peut-être aussi plus solide. Tout ceci n'est pas pour rabaisser le mérite du travail de M. Sergi, qui embrasse d'un coup d'œil les variétés de la dégénérescence dont plusieurs n'avaient pas été étudiées par l'aliéniste français, qui avait eu plutôt en vue les sujets habituels de ses études; mais nous ne pouvons nous empêcher de trouver que le nom de Morel n'est cité qu'un peu trop en passant, comme d'ailleurs les noms de tous ceux (et ils sont nombreux) qui se sont occupés de la question, surtout au point de vue social.

Quoi qu'il en soit, voici les définitions très claires de notre auteur : les dégénérés sont tous les êtres humains qui, quoique survivants dans la lutte pour l'existence, sont faibles et portent des signes plus ou moins manifestes de cette faiblesse dans leur constitution ou leurs actes, et la dégénérescence est l'état des individus et de leur descendance qui, dans la lutte pour l'existence, n'ont point péri, survivent dans une condition inférieure et sont peu aptes à soutenir la continuation de la lutte. D'où il résulte que, dans toute société humaine, on peut distinguer deux catégories d'individus : les normaux, ceux qui ont vaincu sans difficulté et sans blessures, et qui sont dans la condition la meilleure pour vivre et avoir des enfants; les dégénérés, ceux qui portent les signes de leur infériorité et de leur défaite. M. Sergi consacre une série de chapitres à l'étude des fous, des suicidés, des criminels, des prostituées, des vagabonds et des mendiants. Il n'était pas mauvais non plus d'insister comme il l'a fait sur l'inégalité naturelle des hommes. La partie la plus intéressante de son livre et la plus originale est celle où il traite de la dégénérescence du caractère en général, des esclaves et des « serviles » de la société moderne, esclaves volontaires, parasites de toute espèce. Parmi ces derniers il range les moines qui pullulent en Italie et, à ce propos, il fait une violente attaque contre la religion qu'il compare à une maladie. Pour lui, l'utilité de la religion est égale à celle de la peste ou du choléra, fléaux dont se servent les prêtres pour épouvanter les populations ignorantes. Il me semble que cette exécution de la religion est un peu sommaire et révèle une haine spéciale qui n'a rien de bien scientifique, mais qui peut s'expliquer par la situation où se trouve actuellement l'Italie.

Nous ferons remarquer que l'auteur n'a pas suffisamment insisté sur une cause de dégénérescence qui joue actuellement un grand rôle même dans son pays, je veux dire l'abus de l'instruction et l'amour effréné du fonctionnarisme et de la politique qui est en quelque sorte le contre-pied du parasitisme religieux. A force de pousser les enfants

à recevoir une instruction disproportionnée à leur état physique et social, on produit une quantité considérable de déclassés, munis d'une instruction toujours incomplète, parce que, d'une part, ils n'ont pas reçu une *éducation* parallèle à leur instruction et que, d'autre part, les places déjà trop nombreuses où ils pourraient faire usage de leur savoir sont en quantité insuffisante. Il ne faut pas croire que « la science » soit une panacée, tant s'en faut, pas plus que la religion n'est toujours et pour tout le monde un mal.

L'étude des différentes variétés de dégénérés considérés dans ce livre ne me paraît pas avoir beaucoup avancé la question. Il est admis maintenant que les criminels comme les fous doivent être compris avec bien d'autres dans la grande famille qui nous occupe; mais si nous voyons la parenté de tous ces êtres dégradés, nous ne sommes pas encore en mesure, malgré les efforts de l'école anthropologique criminelle, de rapporter les troubles fonctionnels qui les distinguent les uns des autres à une modification somatique; et tout ce côté médical, l'auteur n'a fait que l'effleurer. Les livres comme celui que nous analysons ici sont bons pour donner surtout au grand public cette idée qu'au fond tous ces désordres, dont on constate les effets sur la société, relèvent de causes matérielles et sont soustraits au hasard et à l'action de ce que l'on appelle la liberté humaine. Tout cela au fond est de la pathologie prise dans son sens le plus étendu, et le rôle des gens malades dans la société ne fait que s'accroître. M. Sergi présente les choses dans son livre comme si l'étude de cette pathologie spéciale à deux faces, biologique et sociale, était toute aplanie : elle est, au contraire, hérissée de difficultés et si le côté biologique est, il faut l'avouer, encore peu avancé, que dire du côté sociologique à peine entrevu?

Les conclusions de l'auteur qui visent l'avenir ne tiennent pas assez compte de notre ignorance et de la complexité des phénomènes de la société. Admettant l'opinion de H. Spencer que la protection des faibles fait plus de mal que de bien, il distingue ce qu'il appelle l'altruisme sentimental de l'altruisme utilitaire qui profite réellement à tout le monde. En outre, il sépare les dégénérés qui peuvent et doivent être secourus utilement de ceux que l'on doit abandonner ou supprimer, et dont l'assistance augmenterait le nombre. La véritable protection doit porter sur les forts et sur les faibles qui ne sont pas encore tombés. L'*éducation du caractère* est à juste titre indiquée comme un des moyens les plus propres à ralentir la dégénérescence, et M. Sergi a écrit sur cette éducation des pages excellentes comme celles qu'il avait consacrées au commencement de son livre à la dégénérescence du caractère. Mais nous connaissons depuis longtemps (Malthus n'a-t-il pas été un des premiers à s'en occuper?) les théories de défense contre les dégénérés et elles sont reproduites ici dans leur forme ordinaire, y compris la proposition de l'interdiction du mariage, du travail forcé pour les criminels, vagabonds, etc., et l'application de l'éducation

systématique à ceux qui doivent survivre dans la lutte, ensemble constituant une sélection artificielle venant au secours de la naturelle insuffisance dans la société humaine. M. Sergi me paraît un peu trop sûr de ses conclusions. Est-il bien certain que tout ne soit que mauvais dans la dégénérescence ? Ce qu'on appelle « le Progrès » n'est-il pas dû souvent à des individus qui présentent des stigmates évidents de décadence et qui n'en sont pas moins des hommes de talent et de génie ? L'erreur et l'illusion, qui semblent la conséquence d'une adaptation imparfaite au milieu, sont-elles toujours nuisibles ? Les moyens proposés pour la restriction de la dégénérescence seront-ils plus efficaces que ceux qu'on a mis en œuvre jusqu'ici ? car empêcher les gens de dégénérer au moyen de la sélection artificielle, n'est-ce pas augmenter le nombre des combattants bien armés dans la lutte pour la vie et du même coup la rendre plus âpre, comme on le voit aujourd'hui ? n'est-ce pas jusqu'à un certain point un cercle vicieux, le principe de dépopulation de Malthus n'ayant pas encore reçu de consécration ou de rejet définitif ? N'est-ce pas malgré tout une inconséquence que de ne pas proposer la suppression radicale et violente de tout dégénéré, si on admet que tout dégénéré est nuisible ? Toutes ces questions, M. Sergi ne les a pas posées, à tort selon nous. Car si l'étude des dégénérescences a un côté biologique médical, difficile, mais enfin relativement connu, le côté sociologique n'en est vraiment pas au même point, témoin les discussions sans nombre et embrouillées auxquelles nous assistons aujourd'hui : le problème ne nous paraît pas résolu.

Les faits sociaux humains sont vraiment bien plus complexes et divers que ceux des animaux ; aussi s'il y a quelques-uns de ces faits se rapportant à la dégénérescence qui semblent acquis, ils sont trop peu nombreux pour permettre encore d'en faire une théorie générale et encore moins pour établir des conclusions pratiques. Celles-ci reposent sur trop d'inconnues et d'hypothèses pour que les résultats de leur application soient ce qu'on en attend. Il faudra d'abord accumuler des faits pendant longtemps, avant de faire une tentative théorique et pratique, et peut-être alors reconnaîtra-t-on que l'espoir d'améliorer le sort des humains est une illusion qui ne se réalisera pas plus par la science que par la religion ou la métaphysique.

P. C.

TROUDY MOSKOVSKAHO PSICHOLOGUITCHESKAHO OBTCHESTVA. (*Travaux de la Société psychologique de Moscou*, livr. 1, 1888.)

La Société psychologique de Moscou, qui compte au nombre de ses membres honoraires M. Bain en Angleterre, M. Ribot en France et M. Wundt en Allemagne, et parmi ses membres actifs tous les philosophes de marque en Russie et beaucoup de naturalistes éminents, a fait paraître, à l'occasion du centenaire de la naissance de Schopenhauer, un volume in-8° de 240 pages, entièrement consacré à la mémoire du

célèbre philosophe. Dans une courte préface, le président de la Société, le professeur Grote, de Moscou, nous annonce que ce premier essai est destiné, dans la pensée de ses éditeurs, à ouvrir une série de publications ayant pour but de faire connaître au public russe les œuvres des principaux philosophes de l'Occident.

Le recueil que nous avons sous les yeux est fort bien composé. Il contient : une biographie de Schopenhauer, par M. Wladimir Stein, d'une lecture attachante, comme presque tout ce qui a trait à la vie du grand misanthrope de Francfort ; une excellente étude sur la valeur de la métaphysique schopenhauérienne, par M. Grote ; un travail intéressant sur les idées morales de ce philosophe, par M. Lopatine ; un exposé succinct de la théorie de la connaissance chez Kant et Schopenhauer, par M. Preobragensky ; enfin, une bibliographie schopenhauérienne qui, sans être complète (elle contient quelques lacunes regrettables dans sa partie française, et même — ce qui nous semble plus étrange — dans sa partie russe), donne cependant une idée assez juste du grand revirement d'opinion qui s'est produit en faveur de Schopenhauer à partir de 1860.

R.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Rivista di filosofia scientifica.

Gennaio-Maggio 1889.

E. MORSELLI. *L'évolution monistique dans la connaissance et dans la réalité.* — Aucune doctrine scientifique n'a exercé sur l'ensemble du savoir une action aussi efficace. L'auteur le démontre par un rapide aperçu de son influence, premièrement dans le système analytique du savoir (sciences formelles, sciences de la nature, sciences de l'esprit) et dans le système synthétique du savoir (philosophie). Quelques mots sur cette dernière partie. Relativement à la *théorie de la connaissance*, la connaissance humaine n'est plus considérée seulement dans son développement. La gnoséologie étudie les rapports entre les phénomènes de conscience, et ces rapports sont l'image pure et simple de ce qui advient dans le réel. Relativement à la *théorie des principes*, le choix est désormais forcé entre Évolution ou Création ou Émanation. Or les deux dernières conceptions appartiennent à un stade antérieur de la connaissance humaine. L'évolution reste donc maîtresse de ce champ scientifique. Reste le problème des problèmes : l'essence, le pourquoi intime du processus évolutif. Ici, l'évolution est nécessité, non fin. Le point de vue mécanique est le seul que la conception monistique puisse logiquement admettre.

R. ARDIGO. *L'effort associatif et la dynamique mentale.* — La dynamique mentale se réduit toute, sans exception, à un phénomène associatif, opéré avec le concours de l'effort volontaire, ou spontané ou réfléchi, ou forcé physiologiquement par des organes collatéraux même en dehors du cerveau, ou par des persistances morbides ou accidentelles dans le cerveau. La dynamique mentale ne s'explique qu'en tenant compte de l'organisme. Elle n'est qu'un cas de la dynamique physiologique générale. La raison du fait, dit de l'association des idées, n'est véritablement que celle de la propriété physiologique du tissu nerveux, qui fait que l'activité d'un point de ce dernier se réfléchit sur d'autres points, déterminant leurs fonctions.

A. DE BELLA. *La fin ultime de l'homme.* — Tout est nécessité, de l'idéoplasme à l'œuf qui contient l'individu. Toute personne est telle que l'a créée le plasma, que l'a formée le milieu. Au pur mécanisme d'actions externes et internes, à l'excitabilité pure et à l'instinct animal,

s'ajoute la conscience, avec l'apparition du ganglion céphalique. Après l'impression, la représentation devient chez l'homme mobile des actes. Sa volonté n'est qu'une tendance à satisfaire des désirs selon des lois nécessaires. Dire que la fin ultime de l'homme est le bonheur, cela veut dire seulement que l'homme y tend nécessairement. Le sens moral qui accompagne cette tendance n'est qu'un ensemble d'aptitudes perfectionnées à des fonctions capables de réaliser, pour chaque individu normal, son propre bonheur avec celui de son espèce. Ce sens moral est susceptible d'un affinement et d'un élargissement indéfinis.

De Dominicis. *Profils du monde moral.* — Les idées morales varient selon les races et les peuples; elles se transforment dans chacun d'eux selon le développement de la société, et corrélativement aux faits économiques, aux idées religieuses, aux sentiments esthétiques, aux formes politiques, aux progrès de la culture. L'individualité morale est partie du milieu, équivalente au tout. La formation éthique part de la nature, et aboutit à un résultat différent de la nature. Elle a une valeur propre, comme processus, comme synthèse. Ainsi la nécessité devient liberté (pas libre arbitre) en devenant consciente, en se déterminant pour un but; mais elle ne cesse pas pour cela d'être nécessité. Chaque individu, dans la vie sociale, se pose selon les conditions déterminées par la nature et par le milieu social. Des circonstances favorables font souvent que, par sa coopération au bien, un individu surpasse tous les autres dans l'œuvre de vertu. Ce sont là les héros moraux, qui n'ont rien de commun avec les fous, quoiqu'on le prétende aujourd'hui.

G. Sergi. *Psychose épidémique.* — L'individu ne peut être séparé du tout organique. Toutes les conditions de la vie mentale se réduisent à une *réceptivité-réflexion* de l'esprit. La suggestion, sous toutes ses formes, est la loi fondamentale de l'esprit. Elle se propage, comme l'épidémie, laissant quelques-uns tout à fait indemnes, d'autres pris avec une grande violence, d'autres sous une forme mitigée. Les flagellants, la danse de Saint-Jean, la guerre servile en Sicile, les superstitions de l'an 1000, le fanatisme des croisades, les pèlerinages au tombeau du Christ, les pèlerinages de notre temps à la prison du saint-père, la folie du boulangisme, sont des exemples historiques de cette épidémie souvent malsaine et funeste. Ce qu'on appelle la contagion du suicide est aussi un cas de psychose épidémique, indiquant chez les sujets atteints une capacité intellectuelle de résistance ou nulle ou très faible.

T. Vignoli. *L'école, étude sociologique.* — En elle-même, dans les différentes formes de son évolution extérieure, l'école est un fait produit en dehors de la volonté délibérée des individus ou des gouvernements. C'est un fait nécessaire et continu. Il naît de la vie individuelle et sociale, et plonge ses racines lointaines dans le monde inférieur de l'animalité. Il est d'abord physiologique, empirique, spontané, et

ensuite rationnel, réfléchi et voulu. Dans toutes les races sauvages ou civilisées, il apparait et se développe de trois manières : il est privé, personnel et public. Il fait partie de l'organisme social, progresse ou s'altère avec lui. Il se conformera de plus en plus à l'idéal de plus en plus parfait du bonheur humain.

M. Pilo. *Le problème esthétique.* — L'auteur examine les données et les difficultés du problème, les critères et la méthode, il étudie les conditions naturelles du beau physique, moral, artistique, les relations de l'art et de l'esthétique; l'évolution du beau dans notre âme, de la simple sensation agréable et de la réaction purement somatique à la plus haute intellection du beau et à la plus admirable création de l'art. Il se propose d'en montrer prochainement dans un livre les éléments mathématiques, mécaniques, physiques, qui sont dans l'objet même, naturel ou artificiel, puis les facteurs subjectifs, race, âge, sexe, santé, tempérament; puis les éléments internes psychiques, sensibilité et goût, émotivité et bonheur, intelligence et culture, mémoire et imagination, volonté et habileté; enfin les facteurs externes physiques, biologiques, sociologiques, qu'ils soient économiques ou politiques, moraux ou intellectuels.

E. Tanzi. *Les hallucinés.* — L'illusion ne se distingue pas de l'hallucination, et, entre celle-ci et l'image mnémonique, il y a surtout une différence de degré. Qui dit halluciné ne dit pas fou. L'hallucination se produit avec ou sans délire dans la maladie, sous l'influence de substances toxiques ou de fortes émotions. L'enfant dans le jeu (Perez, Preyer) est souvent à demi halluciné. Les songes sont des formes d'hallucination. Il y a aussi une sorte d'hallucination collective, que Sergi regarde à tort comme psychose épidémique. La folie est, d'ailleurs, le champ où domine l'hallucination. Son espèce et sa morbide insistance, et non son mécanisme et son mode, établissent l'espèce d'aliénation mentale. Quant au problème génétique ou mécanico-physiologique de l'hallucination, la théorie qui le rattache à l'irritation des nerfs (Darwin, Foville) est loin d'expliquer tous les faits. Le point de départ de l'excitation hallucinatoire est souvent dans les centres fonctionnels de la sensation. Elle peut être considérée comme une exagération de leur activité. Ce serait, selon la forte expression de Tamburini, une sorte d'épilepsie sensorielle.

Autres articles : G. Marchesini. *Absolu et relatif.* — N. Colajanni. *Sur la définition du délit d'après les dernières études de sociologie criminelle.* — L. Maggi. *La transformation expérimentale de l'espèce microbique.* — A. de Bella. *Notes sur la dégénération dans l'histoire.* — G. Sergi. *La culture dans la vie d'aujourd'hui.* — N. Colajanni. *Un sociologue optimiste : Icilio Vanni.*

Principaux comptes rendus : G. Lyon. *L'idéalisme en Angleterre au* XVIIIe *siècle.* — Th. Ribot. *Psychologie de l'attention* (E. Tanzi). —

CESCA. *La religion de la philosophie scientifique.* — G. SERGI. *Les dégénérations humaines.*

La Nuova Scienza.

Gennaio-Giugno 1889.

Après avoir pendant cinq ans rédigé seul sa revue, et voulant encore la rédiger de cette façon, par raison d'unité de doctrine, M. Caporali est forcé par sa santé de modérer sa prodigieuse activité. Il publiera un fascicule chaque semestre, ce qui lui permettra d'ailleurs d'approfondir et de concentrer davantage ses intéressantes études.

I. Dans la *préface* du sixième volume, il se réclame de la méthode moniste évolutive, entendant la matière, le mouvement, la force, la sensation, la perception, la conscience, d'une manière plus monistique que les autres écoles.

II. *Monisme pythagorique antique.* — Le nombre réel était pour Pythagore une substance unifiante, un mouvement vital continu, et non le nombre conceptuel. Sa doctrine était biotique, non mathématique ni mécanique. Le nombre réel sentant donne la direction aux forces qui naissent de la sensation, et prépare la morphologie; des formes des atomes et de leurs mouvements dépend l'harmonie ou la désharmonie. La base du système pythagorique est dans l'idée du lien qui unit l'un au multiple, ou le systématisant, le limitant avec l'infini, que l'Un embrasse peu à peu dans son ordre croissant.

Le nombre réel n'est pas séparé des choses, comme les idées platoniques, mais cause formelle et matérielle des choses. L'âme n'est pas opposée au corps, n'est pas immortelle : les doctrines orphiques ne sont adoptées que par raison d'opportunité. Mais le système pythagorique est un *monisme de la sensation et de l'action*, fondé sur l'observation expérimentale des faits de la nature.

M. Caporali résume ensuite les résultats de la critique des fragments de l'ancienne école pythagorique, d'après Ritter, Brandis, Rheinold, Böck, Zeller, Chaignet, et montre comment le pythagorisme est venu à se corrompre deux siècles av. J.-C.

III. *La formule pythagorique de l'évolution cosmique.* — Dans la période myocène, l'anthropopithèque à poil roussâtre, habitué à se réunir en société et à cheminer sur deux pieds, et qui perdit son poil en restant de peau jaune, est un ancêtre de l'homme. Seulement, vers la fin du pliocène, quelques familles émigrées vers l'équateur brunirent; d'autres qui s'étaient rapprochées des régions boréales tournèrent au blanc. Dans l'âge quaternaire se formèrent les principales races humaines; l'âge historique est celui de leur fusion.

Dans cette évolution, la psychogénie a fait la somagénie. L'idéal de beauté, les divers efforts pour travailler ont contribué, autant que le climat, la nourriture et l'exagération dans les fils des caractères sem-

blables des ancêtres, ou la neutralisation des caractères dissemblables, à modifier les races.

La race est la nature faite, l'âme inconsciente ; et, quand les circonstances changent, il faut un réveil de la conscience pour créer de nouvelles fonctions et de nouveaux organes. Autrement, la race déchoit, comme cela est arrivé aux Égyptiens, dont le crâne est aujourd'hui plus petit que celui de leurs ancêtres.

M. Caporali caractérise les sociétés éolithiques, les sociétés paléolithiques et les sociétés néolithiques, montrant que tout progrès social se fait par la tendance à jouir ensemble d'un même bien, éliminant les foyers de la haine et de l'anarchie, et faisant devenir libre la force latente du nombre réel qui tend à de plus hautes unités, à des rivalités d'actions pacifiques, à des analyses et synthèses croissantes, aspirant à la commune félicité.

Principales analyses : B. SPAVENTA. *Expérience et métaphysique.* — LUCIEN ARRÉAT. *La morale dans le drame, l'épopée et le roman*, 2e édit. — MANDELLI. *Préface* de la traduction de *l'Art et la poésie chez l'enfant*, de B. Perez. — F. PAULHAN. *L'activité mentale et les éléments de l'esprit.* « Œuvre originale, importante, qui fera progresser la psychologie expérimentale, et que nous nous réservons d'étudier encore plus largement. » — A. BURDEAU, traduction du livre de Schopenhauer, *le Monde comme volonté et comme représentation.*

Rivista italiana di filosofia.

Marzo-Agosto 1889.

L. FERRI. *La doctrine de la connaissance dans l'hégélianisme,* d'après un livre posthume de B. SPAVENTA : *Expérience métaphysique, doctrine de la connaissance.* — Il dirige ses coups victorieux contre le double dogmatisme, empirique et théologique. Sa puissance dialectique se concentre principalement sur deux points : la théorie de l'expérience et l'unité du vrai, fondée sur les caractères universels de son essence. D'un côté il met en lumière les erreurs évidentes ou latentes des théories qui faussent l'idée du *fait*, de la sensation, de la représentation, de la perception, de la conscience, et nient ou ne reconnaissent pas, dans la juste mesure, la part qui, dans tous ces éléments de l'expérience, dans leurs liens, dans la synthèse organique qui les unifie et en constitue la signification pour la connaissance, appartient à l'activité originaire de l'esprit. D'un autre côté, ses études, bien que d'un caractère plus spéculatif, et en apparence éloigné du problème de l'expérience, peuvent d'ailleurs être regardées comme le complément d'une même doctrine, dont l'expérience est la première partie et l'idée du savoir divin la dernière. La théorie de la connaissance est, en somme, le centre dans lequel l'esprit de Spaventa a pointé son levier. L. Ferri est loin d'accepter toutes les conclusions du néo-hégélien.

R. Pasquinelli. *Les notions du droit et de l'État dans la civilisation et dans la philosophie avant Socrate.* — L'auteur fait la part de ce qui, dans l'institution de ces idées, était dû à la nature humaine, à la tradition antérieure, aux circonstances physiques. Tandis que dans la civilisation orientale l'homme n'était qu'un mode de la substance universelle et n'existait pas comme personne, en Grèce, l'homme se détache de la nature extérieure, et trouve son indépendance comme personne consciente, son unité dans l'État. L'histoire de l'État grec se développe au milieu du contraste des deux principes opposés de la vie de l'État, l'objectif et le subjectif, qui correspondent aux deux plus caractéristiques éléments du peuple grec, le dorien et l'ionien. Les Spartiates furent plutôt des citoyens, les Athéniens furent quelque chose de mieux, ils furent plus hommes. Mais, chez eux aussi, quelque conscience qu'ils eussent de leur spontanéité et de leur liberté, celles-ci furent regardées comme une émanation de l'État. Les premières réflexions sur les grands problèmes de la vie morale et politique ne commencèrent en Grèce qu'au VIe siècle avant J.-C., avec les sept sages. Thalès, le père de la philosophie grecque, fut aussi le père de la politique. Aux idées spéculatives d'Héraclite correspond sa doctrine pratique sur l'État. Le travail se continua de diverses façons, avec les autres philosophes pratiques, Anaxagore, Archélaüs, Pythagore, etc.

V. Benini. *L'avenir de l'esthétique.* — (Réponses aux objections présentées dans le compte rendu des *Périodiques* du mois de mai.) L'esprit d'observation scientifique est opposé à celui de l'observation artistique; mais l'art subit les influences de la science, et en est fécondé. La science est poésie, même pour le savant. Le poète, le romancier peuvent faire de la psychologie sans le savoir; mais ils peuvent avoir intérêt à l'apprendre, et d'ailleurs ne la respirent-ils pas dans l'air ambiant, quand les philosophes la font à côté d'eux? Un champ, pour le peintre, n'est pas dépouillé de tout, bien qu'il soit très parcouru et cultivé. Tous les engins, tous les travaux sociaux n'enlèvent pas leur poésie à la nature, et ils comportent une certaine sorte de poésie morale et sociale. L'architecture utile a par là même sa beauté, n'eût-elle que celle-là, ce qui n'est pas le cas de toutes nos constructions modernes. Venons à la poésie. L'épopée est morte, sous ses anciennes formes; la science ne permet pas le merveilleux. Mais les sentiments qui relèvent de l'épopée vivent plus jeunes que jamais. L'héroïsme, l'esprit de sacrifice, ont changé seulement de noms. La force du drame réside dans le contraste, et quelle société fut plus riche en contrastes que celle d'aujourd'hui! Au *Roi Lear* a succédé *le Père Goriot*. Le poète lyrique trouvera toujours de la matière pour ses chants, s'il entend le langage des choses, l'écho du sentiment humain dans la nature.

R. Benzoni. *Renaissance de la métaphysique en Italie.* — Elle est suffisamment prouvée par les savants *Mémoires* de L. Ferri et par la dernière et importante publication d'Angiulli. Pour l'un comme pour

l'autre, la métaphysique a pour objet de mettre de l'ordre dans les connaissances scientifiques. Mais, pour le premier, elle doit être avant tout ontologique; le but de la cosmologie ne peut être atteint qu'en vertu du travail ontologique, et le principe ordonnateur, c'est l'*être*, qui n'est pas d'ailleurs une simple loi, dans le sens du kantisme ou de l'évolution, ni une simple abstraction. Pour le second, l'élément ordonnateur du multiple fourni par les sciences particulières est le principe de l'évolution, et l'évolution n'est pas un résultat de la critique de la connaissance, mais un résultat des progrès de la science expérimentale. Selon lui, la métaphysique a aussi pour office propre d'ordonner le contenu des connaissances. Et, si nos connaissances sont relatives, la conscience qu'elles le sont les rend absolues. Il accepte donc la partie positive de l'opposition faite par Bonatelli à la doctrine de la relativité; mais il nie que, pour devenir absolues, elles aient besoin d'un concept vrai de *vérité absolue*. Benzoni continuera et conclura.

Principaux articles : L. Credaro. *Quel usage Cicéron a-t-il fait des sources grecques de la philosophie?* — F. Bertinaria. *Le problème capital de la scolastique.* — Benini. *L'intégration artistique.* — L. Billia. *Question rosminienne : toujours pour la vérité.*

Principaux comptes rendus : F. Beaussire. *Les principes du droit* (C. Segré). — F. Paulhan. *L'activité mentale et les éléments de l'esprit* (L. Ferri). — F. Bonatelli. *Sur la liberté du vouloir* (G. Fontana).

Rassegna Critica.

Marzo-Giugno 1889.

S.-F. De Dominicis. *La question rosminienne.* — Pour le positivisme, la philosophie de Rosmini n'a qu'une importance historique. La conscience n'est plus la clef de voûte de l'édifice de la pensée. La gnoséologie s'est transformée en gnoséogénie, et la gnoséogénie est devenue un chapitre de la biogénie. Le *sentiment fondamental* de Rosmini a quelque chose de vrai, mais ce vrai, c'est la nature du plasma, c'est l'histologie et la physiologie comparée qui le déclarent. Entendre l'âme et la pensée aujourd'hui, c'est entendre la vie; entendre la vie, c'est entendre le processus de formation des êtres vivants. Rosmini explique l'intelligence avec l'*être idéal*, mais il faut l'intelligence pour connaître l'être idéal. Et cet abstrait indéterminé, qui le prouve? Pour nous, l'*être idéal* est un mysticisme dans le *Nouvel Essai*, et un panthéisme dans *Théosophie*. Dans la doctrine de l'évolution, de telles hypothèses sont impossibles. Nous avons les mêmes questions que Rosmini et la métaphysique, mais nous n'avons ni la même méthode ni les mêmes résultats. A la dialectique hégélienne ou rosminienne la doctrine de l'évolution substitue la recherche de la genèse naturelle des choses; à l'immanence métaphysique du panthéisme, la positivité des faits.

G. Cesca. *L'action réflexe et la conscience.* — Dans une discussion très serrée, l'auteur cherche à réfuter, principalement à l'encontre de Richet, la doctrine qui soutient que les actes psychiques conscients sont un produit de l'évolution des actes réflexes, purement physiologiques, et que la conscience dérive du mécanisme organique. Pour prouver que la conscience est indépendante de l'action réflexe, il montre : 1° que l'action réflexe est en elle-même seulement involontaire, mais indifféremment peut être consciente ou inconsciente; 2° que la vie psychique des animaux inférieurs n'est pas toute action réflexe, et que celle-ci nous paraît seulement l'acte le plus élémentaire; 3° que les actions réflexes, loin de former la base d'où se développent les actions conscientes et volontaires, proviennent au contraire de celles-ci par le moyen de l'habitude, de l'exercice, de l'organisation consécutive et de l'hérédité des résultats de l'expérience. L'étude psychologique et gnoséologique de la conscience montre qu'elle est quelque chose de *sui generis*, la condition et l'instrument de toute notre connaissance, mais inconnaissable en elle-même et indéterminable dans sa nature et dans son origine.

L. Arréat. Étude analytique et appréciation très favorable du livre de M. Paulhan : *L'Actité mentale et les éléments de l'esprit.* — Il recommande, comme les parties les plus originales de l'œuvre, la façon dont M. Paulhan entend la multiplicité du moi, les sous-personnalités dont chaque personne est faite, et la théorie de l'association par contraste, à laquelle l'auteur, après Sully et Perez, accorde plus d'importance qu'on ne le fait d'ordinaire. La loi de finalité, cette loi universelle de l'esprit et du monde, a été aussi supérieurement expliquée par l'auteur. Son ouvrage est une œuvre d'analyse et de synthèse psychologique très remarquable.

Principaux comptes rendus : L. Arréat. *La morale dans le drame, l'épopée et le roman* (Angiulli). — N. Fornelli. *La pédagogie et l'enseignement classique.* — H. Gœring. *Sophie Germain et Clotilde de Vaux.* — C. Conte. *Les institutions industrielles populaires* de A. Errera. — N. Colajanni. *La sociologie criminelle* (Signorelli).

B. P.

La *Rivista di filosofia scientifica* annonce la fondation à Florence, par décret ministériel, d'un « Musée psychologique », destiné à recueillir « tous les documents qui peuvent servir d'illustrations aux passions humaines ». La direction est confiée à Mantegazza. Un certain nombre de leçons seront faites sur la psychologie expérimentale.

Une « Société de psychologie expérimentale » a été fondée à Berlin le 31 janvier 1888. Elle est consacrée principalement aux études d'hypnotisme. Toutes les communications doivent être adressées au Secrétaire général, Dr Max *Dessoir*, 27, Köthenerstr. Berlin.

L'*American Philosophical Society* vient de fonder un prix « Henry Philipp » pour le meilleur traité sur l'histoire et le développement de la Philosophie de la jurisprudence. Ce prix sera de 1000 dollars. Tous les mémoires devront être envoyés avant le 1er janvier 1893 au Président de la Société, à Philadelphie.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

J. DE BONNIOT. *L'âme et la physiologie*. In-8, Paris, Retaux-Bray.

CH. LETOURNEAU. *L'évolution politique des diverses races humaines*. In-8, Paris, Lecrosnier et Babé.

A. COSTE. *Nouvel exposé d'économie politique et de physiologie sociale*. In-12, Paris, F. Alcan et Guillaumin.

CH. SECRÉTAN. *Questions sociales*. In-12, Paris, F. Alcan.

M. GUYAU. *Éducation et hérédité : étude sociologique*. In-8, Paris, F. Alcan.

L. FAVRE. *La Vérité : Pensées*. In-12, Marseille, Cryer.

A. FOUILLÉE. *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*. In-8, Paris, F. Alcan.

A. BERTRAND. *La psychologie de l'effort*. In-18, Paris, F. Alcan.

ΔΑΜΑΣΚΙΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ ἀπορίαι καὶ λύσεις περί τῶν πρώτων ἀρχῶν. Edidit Ruelle. *Pars altera*. In-8, Paris, Klincksieck.

CHAIGNET. *Histoire de la psychologie des Grecs*. Tome I. *Avant et après Aristote*. Tome II. *Stoïciens, Épicuriens et Sceptiques*. In-8, Paris, Hachette.

H. GRÜBER (S. J.). *Auguste Comte, der Begründer des Positivismus, sein Leben und seine Lehre*. In-8, Freiburg in Brisgau, Herder.

W. ENOCH. *Der Begriff der Wahrnehmung : Eine Studie zur Psychologie und Erkenntnisstheorie*. In-8, Hamburg, Carly.

L. FISCHER. *Grundriss des Systems der Philosophie oder Bestimmungslehre*. In-8, Wiesbaden, Bergmann.

MACDONALD. *Humanitism : the scientific solution of the social problem*. In-12, London, Trübner.

Papers read before the medico-legal Society of New-York, 1st series. In-8, New-York.

CIMBALI. *La volontà umana in rapporto all'organismo naturale, sociale e giuridico*. In-8, Roma, Boces.

F. DEUSDADO. *Estudos sobre criminalidade e educaçao*. In-8, Lisboa, Torres.

TALADRIS. *La antropologia criminal en Europa y America*. I. *Congresso de antropologia criminal de Paris*. In-4, Valladolid, Miñon.

TABLE ANALYTIQUE DU TOME XXVIII

NOTES ET DOCUMENTS

REVUE GÉNÉRALE

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

Le propriétaire-gérant, Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.





